Daniel Bensaïd

Marx intempestivo

Grandezas y miserias de una aventura crítica

Marx intempestivo
Daniel Bensaïd

© 2013 Ediciones Herramienta, Buenos Aires, Argentina
Primera edición, Ediciones Herramienta, octubre de 2003

Traducción: Agustín del Moral Tejeda
Preparación de la edición y comentario de contratapa: Aldo A. Casas
Corrección y revisión de textos: María Belén Sopransi, Mercedes Casas y Carlos Cuellar
Diseño de tapa: Mario a. de Mendoza
Armado de interior: Gráfica del Parque y Anahí Cozzi
Coordinación de la edición: Chiche Vázquez

Título del original en francés: *Marx l'intempestif*
Grandeurs et misères d'une aventure critique (XIXe - XXe siècles)
Librairie Artème Fayard, París, 1995

Título de la edición en inglés: Marx for Our Times
Adventures and Misadventures of a Critique
Verso, Londres - Nueva York, 2002

Ediciones Herramienta
Av. Rivadavia 3772 – 1/B – (C1204AAP), Buenos Aires, Argentina
(+5411) 4982-4146 revista@herramienta.com.ar / www.herramienta.com.ar

ISBN: 978-987-1505-34-0
Printed in Argentina
Impreso en la Argentina, mayo de 2013
Todos los derechos reservados.
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Bensaïd, Daniel
Marx intempestivo: grandezas y miserias de una aventrua crítica . - 2a ed. - Buenos Aires : Herramienta, 2013.
552 p. ; 23x16 cm.

ISBN 978-987-1505-34-0
1. Ciencias Políticas. 2. Marxismo. I. Título
CDD 320.531

Fecha de catalogación: 12/04/2013

Para Hyppolyte

Índice

Prólogo *de Michael Löwy*

El Marx intempestivo de Daniel Bensaïd 3

Prefacio

El archipiélago de los mil (y un) marxismos 9

El trueno inaudible 19

Primera Parte

De lo sagrado a lo profano.
Marx crítico de la razón histórica 27

1. Una nueva escritura de la historia 29

2. Los tiempos desacordes
(a propósito del marxismo analítico) 73

3. Una nueva apreciación del tiempo 115

Segunda Parte

La lucha y la necesidad.
Marx crítico de la razón sociológica 151

4. Las clases o el sujeto perdido 153

5. Luchar no es jugar
(Marx frente a los teóricos de juegos
y de la justicia) 187

6. ¿Qué se hizo de las clases? 245

Tercera Parte

El orden del desorden.
Marx crítico de la positividad científica 299

7. Hacer ciencia de otro modo 301

8. Una nueva inmanencia 353

9. El malestar de la lógica histórica 385

10. Coreografías caóticas 421

11. Los tormentos de la materia
(Contribución a la crítica de la ecología política) 455

Bibliografía 523

Prólogo

El Marx intempestivo de Daniel Bensaïd

Daniel Bensaïd (1946- 2010) fue uno de los pensadores marxistas más innovadores del último cambio de siglo, uno de los espíritus más creativos de la cultura revolucionaria de nuestra época.

"Augusto Blanqui, comunista herético" fue el título de un artículo que Daniel Bensaïd y yo redactamos juntos para un libro sobre los socialistas del siglo XIX en Francia, organizado en 2002 por nuestros amigos Philippe Corcuff y Alain Maillard. Ese concepto se aplica perfectamente a su propio pensamiento, **obstinadamente fiel a la causa de los oprimidos, pero alérgico a toda ortodoxia.**

Si los libros de Bensaïd se leen con tanto placer, es porque fueron escritos con la pluma acerada de un verdadero escritor, que tenía el don de la fórmula: una fórmula que puede ser asesina, irónica, rabiosa o poética, pero que va siempre derecho a su meta. Ese estilo literario, propio del autor e inimitable, no es gratuito, sino que está al servicio de una idea, de un mensaje, de un llamado: no entregarse, no resignarse, no reconciliarse con los vencedores. La fuerza de la indignación atraviesa, como un soplo inspirado, todos esos escritos.

El comunismo del siglo XXI era, para él, el heredero de las luchas del pasado, de la Comuna de París, de la Revolución de Octubre, de las ideas de Marx y de Lenin, de los grandes vencidos que

fueron Trotsky, Rosa Luxemburgo, Che Guevara. Pero también algo nuevo, a la altura de los desafíos del presente: un *eco-comunismo* (término que inventó), integrando centralmente el combate ecológico contra el capital.

Para Daniel, el espíritu del comunismo era irreductible a sus malversaciones burocráticas. Si rechazaba enérgicamente la tentativa de la Contra-Reforma liberal de disolver el comunismo en el estalinismo, no dejaba de reconocer que **no se podía ahorrar un balance crítico de los errores que desarmaron a los revolucionarios de Octubre frente a las pruebas de la historia, favoreciendo la contrarevolución termidoriana: confusión entre pueblo, Partido y Estado, ceguera en relación con el peligro burocrático. Se debe extraer de ello ciertas lecciones históricas, ya esbozadas por Rosa Luxemburgo en 1918: importancia de la democracia socialista, del pluralismo político, de la separación de los poderes, de la autonomía de los movimientos sociales en relación con el Estado.**

Entre todas las contribuciones de Daniel Bensaïd a la renovación del marxismo, la más importante, en mi opinión, es su **ruptura radical con el cientificismo, el positivismo y el determinismo** que impregnaron tan profundamente al marxismo "ortodoxo", especialmente en Francia. Augusto Blanqui es una referencia importante en esta perspectiva crítica. En el artículo mencionado más arriba, recuerda la polémica de Blanqui **contra el positivismo, ese pensamiento del progreso ordenado, del progreso sin revolución, esa "doctrina execrable del fatalismo histórico" erigido en religión**. Para Blanqui **"el engranaje de las cosas humanas no es en modo alguno fatal como el del universo, es modificable a cada minuto"**. Daniel Bensaïd comparaba esa fórmula con aquella de Walter Benjamin: **cada segundo es la puerta estrecha por la que puede surgir el Mesías, es decir, la revolución, esa irrupción efectiva de lo posible en lo real.**

* * *

Marx intempestivo (1995) es uno de los libros más importantes de Daniel Bensaïd: nos lleva lejos, mucho más allá de los sistemas cerrados, de las ideologías petrificadas en forma de muro, hacia una aventura intelectual y política inacabada. Se **trata de hacernos escuchar, en lugar del ruido ensordecedor de los marxismos instituidos/**

el "trueno inaudible" de la obra marxiana. El desafío no tiene nada de académico: restituir la fuerza subversiva de una teoría crítica de la lucha social y del cambio del mundo, traducida por sus epígonos en la música menor del positivismo.

Lo que hace la fuerza y el interés de este libro es que aporta no solamente una nueva lectura de los escritos de Marx, sino que abre, a partir de ellos, una nueva serie de filones de importancia esencial para el porvenir del pensamiento crítico. Esta obra se inspira en los estudios de dos grandes pasadores: Walter Benjamin y Antonio Gramsci, quienes nos ayudan a despertar el marxismo del "culto somnoliento del progreso".

Esta postura exige una actitud resueltamente *heterodoxa y crítica* hacia el propio Marx, cuya obra está atravesada por contradicciones irresolubles -entre la ciencia positiva y la "ciencia alemana", entre las sirenas del progreso y una visión dialéctica de la historia- que generan, a su vez, la pluralidad contradictoria de los marxismos.

A pesar de las apariencias, está lejos de ser una obra sistemática: como ocurre con frecuencia en Daniel Bensaïd, es el desborde proliferante de ideas lo que hace la riqueza del todo...

Uno de los temas principales del libro es la concepción de la historia en Marx: gracias a nociones como la de contratiempos (*zeitwidrig*) y de la discordancia de los tiempos, Marx inauguró una representación no lineal del desarrollo histórico. Mientras que los epígonos -desde los "ortodoxos" de la Segunda Internacional hasta los "marxistas analíticos" como Jon Elster o John Roemer- no hacen sino "desarmar y rearmar tristemente el tedioso Meccano de las fuerzas y de las relaciones, de las infraestructuras y de las superestructuras", la visión marxiana de una historia abierta ha inspirado a Trotsky, en la teoría del desarrollo desigual y combinado (y en el análisis de la estrategia de la revolución permanente), y a Ernst Bloch en su análisis de las no-contemporaneidades de las clases y de las culturas en la Alemania de Weimar.

Encegueccidas por la primacía unilateral de las fuerzas productivas, las lecturas lineales del progreso -de las cuales los "marxistas analíticos" no son sino el último avatar- no lo conciben más que en términos de avances o retrocesos sobre un eje cronológico; no imaginan el desastre -como el fascismo- que bajo la forma de un

retorno a un pasado ido o de sus supervivencias residuales, "en lugar de dar la alerta contra las formas inéditas, originales y perfectamente contemporáneas de una barbarie que es siempre la de un presente particular, una barbarie de nuestro tiempo".

Lo que las lecturas positivistas de Marx no comprenden es que, a diferencia de la predicción física, la anticipación histórica se expresa en un proyecto estratégico. Para un pensamiento estratégico, la revolución es en esencia intempestiva y "prematura". Marx no juzga las revueltas de los oprimidos en términos de "correspondencia" entre las fuerzas y relaciones de producción: está "sin vacilación ni reservas del lado de los Mendigos en la guerra de los campesinos, de los niveladores en la Revolución Inglesa, de los Iguales en la Revolución Francesa, de los comuneros destinados al aplastamiento versallés".

Daniel Bensaïd avanza aquí una de sus más bellas *iluminaciones profanas*: la distinción entre el oráculo y el profeta. **El marxismo no es la predicción oracular de un destino implacable, sino la *profecía condicional*, un "mesianismo activo" que trabaja los dolores del presente. La profecía no es espera resignada, sino denuncia de lo que ocurrirá de malo *si*, como en *La catástrofe inminente y los medios de conjurarla* de Lenin. Comprendida en esos términos, "la profecía es la figura emblemática de todo discurso político y estratégico".**

En el mundo de la mercancía, la abstracción relojera y la abstracción monetaria van de la mano: "tiempo es dinero". Ese tiempo sin cualidades es un dios cronometrador, ese tiempo sin memoria ni música, ese tiempo desesperadamente vacío, es también el de la acumulación del capital: el progreso según la burguesía. Marx es un pionero en la crítica de la razón burguesa de la historia, que será desarrollada también, a su manera, por los románticos. De allí la importancia de algunos grandes pasadores[1] entre la crítica romántica y la crítica revolucionaria: Blanqui, Peguy, Sorel. Pero **es sobre todo a Benjamin a quien debemos un materialismo histórico que al fin habrá abolido la idea de progreso, en beneficio de las interrupciones y de los pasajes.**

En el corazón de esos debates se encuentra la cuestión del método: Marx crítico de la positividad científica. En la última sección

1 En el texto original en francés, *passeurs* (*NdeT*).

del libro, Daniel Bensaïd nos muestra, en la obra de Marx, el dilema no superado, pero fecundo, entre la "ciencia inglesa" y la "ciencia alemana", entre positivismo empirista y/o racionalista y concepción dialéctica del conocimiento. **Fascinado por el éxito de las ciencias naturales, Marx fue con frecuencia atrapado por su modelo, pero la tendencia principal que inspira su crítica de la economía política es claramente aquella de un "otro saber" que asocia teoría y crítica, y que resuelve la antinomia de la necesidad y de la libertad en lo aleatorio de la lucha.**

Marx es, pues, el heredero de la "ciencia alemana" de Hegel y de Goethe, rico en profundidad filosófica y en creatividad metafórica, que encuentra su origen en la desconfianza romántica frente a la emergencia de la razón instrumental, y de la creciente del "agua tibia de un racionalismo gastado y sin vida" (Hegel).

Pero no se trata sólo de Alemania: se asiste en el curso del siglo XIX a una conmoción radical del zócalo epistemológico. De Newton a Marx (pasando por Carnot y Darwin), escribe Daniel Bensaïd en una fórmula sorprendente, asistimos "al paso de los relojes a las nubes", es decir, del determinismo mecánico y lineal a una nueva lógica auténticamente multidimensional y dinámica, de tiempos quebrados y descompasados, de las asimetrías y de las probabilidades, de las incertidumbres y de las decisiones. El tiempo histórico recupera sus ritmos y sus nudos, "el *clinamen* atiborrado de novedades, y el *kairos* colmado de oportunidades estratégicas".[2]

En un capítulo curiosamente titulado "Los tormentos de la materia", **Daniel Bensaïd nos propone una apasionante discusión de la ecología como ciencia y como política. Reconociendo que sería abusivo exonerar a Marx de las ilusiones prometeicas de su tiempo, que hacía de ellas un canto a la industrialización a ultranza, Daniel Bensaïd nos propone una perspectiva mucho más fecunda: instalarse en las contradicciones de Marx y tomarlas en serio. Siendo la primera de las contradicciones, desde luego, aquella entre el credo productivista de ciertos textos y la intuición de que el progreso puede ser una fuente de destrucción irreversible**

2 *Clinamen* y *kairos* son dos nociones provenientes de la filosofía griega antigua. Refieren respectivamente al instante de la contingencia donde puede advenir lo nuevo y a un tiempo no cronológico sino cualitativo, complejo y discontinuo (*NdeT*).

del ambiente natural, Daniel Bensaïd aporta una contribución notable a una futura y necesaria convergencia entre marxismo y ecología política, mostrando que los dos afrontan un enemigo común: el fetichismo mercantil, el egoísmo miope del capital y de la burocracia; los dos plantean la necesidad de "reintrincar" (para retomar el término de Karl Polanyi) la economía en una totalidad de determinaciones ecológicas y sociales; en fin, los dos exigen la transformación del modo de producción mismo y la abolición de la dictadura de los criterios mercantiles.

Esta convergencia implica que la ecología renuncia a las tentaciones del naturalismo anti-humanista y abandona su pretensión de reemplazar o absorber la crítica de la economía política. Pero implica también que el marxismo se deshaga de su productivismo, **reemplazando el esquema mecanicista de la oposición entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción que las traban por la idea, mucho más fecunda, de "una transformación de las fuerzas potencialmente productivas en fuerzas efectivamente destructivas".**

Moraleja de la historia: contrariamente a un rumor malicioso, Marx no fue aplastado por los escombros del muro de Berlín. Gracias a espíritus insumisos como Daniel Bensaïd, la aventura continúa...

*Michael Löwy**

Traducción de Omar Acha
(Octubre de 2011)

* Director de investigación emérito en el Centre National de la Recherche Scientifique (Centro Nacional de Investigación Científica), París. Sus obras han sido publicadas en 24 idiomas. Entre sus libros más recientes se encuentran Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa central (1988); Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad (1992); Walter Benjamin: aviso de incendio (2001); Kafka, soñador insumiso (2004); Sociologías y religión. Aproximaciones insólitas (2009). Ediciones Herramienta publicó en 2010, su libro La teoría de la revolución en el joven Marx y en 2011, Ecosocialismo, Es miembro del consejo editor de la Revista Herramienta, donde ha realizado numerosas contribuciones. Ver más en: http://www.herramienta.com.ar/autores/loewy-michael

Prefacio

El archipiélago de los mil (y un) marxismos

Este libro es fruto de un trabajo iniciado durante los años 1980. La versión francesa se publicó en octubre de 1995, el mismo año que La Discordance des temps, su libro mellizo. En esos tiempos de contra-reforma y reacción liberal Marx había pasado a ser, para el sentido común mediático, "un perro muerto". Lo que demarxismo sobrevivía estaba sitiado por todos lados. La relectura crítica de Marx representaba pues un acto de resistencia, rechazar los vientos adversos y optar por pensar contra la corriente y a contrapelo, con la convicción que una crítica fundacional como El capital no podía haber caducado.Porque su actualidad es la de su objeto, su íntimo e implacable enemigo, el capital mismo, vampiro insaciable y fetiche autómata más invasivo que nunca.

En la primavera de 1847, un fantasma atormentaba a Europa: el fantasma del comunismo. Un siglo y medio después de esta proclama inaugural del *Manifiesto comunista*, ese fantasma parecía haber desaparecido bajo los escombros del socialismo realmente inexistente. Hace veinte años, el semanario *Newsweek* anunciaba solemnemente en tapa la muerte de Marx. Era tiempo de contrarreformas y restauraciones. Francis Fukuyama decretaba el fin de la historia. En *El pasado de una ilusión* François Furet pretendía archivar para siempre la

cuestión del comunismo: ¡inmovilizado en su eternidad mercantil, el capitalismo pasaba a ser el horizonte insuperable de todos los tiempos!

¿Muerte de Marx, muerte de las vanguardias?

¿Fin de la historia, fin del comunismo?

Pero los fines no finalizan de finalizar. La historia se rebela. Después de Seattle, Génova, Porto Alegre y Florencia, recupera los colores. Los fantasmas se agitan. Las reapariciones vienen a perturbar la quietud del orden rutinario.

Efectivamente, desde 1993 se acaba el trabajo de duelo. No habrá porvenir sin Marx, escribió entonces Jacques Derrida en su *Espectros de Marx*: no habrá futuro sin la memoria y sin la herencia de Marx, al menos de un cierto Marx y al menos de uno de sus múltiples espíritus. Porque, agregaba, "*hay más de uno, debe haber más de uno*"[1]. Ese mismo año, Gilles Deleuze declaraba a un periodista de *Le Nouvel Observateur* que no entendía qué quería decir la gente cuando sostenía que Marx se había equivocado, y menos aún cuando decía que Marx estaba muerto, pues las urgentes tareas de análisis del mercado mundial y sus transformaciones debían pasar por Marx. "Mi próximo libro, y será el último –confiaba Deleuze– se llamará *Grandeza de Marx*". Desgraciadamente no tuvo tiempo para completar ese proyecto.

Hoy, Marx se ha coloquizado, seminarizado y hasta "pleiádizado"[2]. Su futuro parece asegurado. El del **comunismo, ya es otra cuestión. Esta palabra parece asociada para siempre a los crímenes burocráticos cometidos en su nombre,** como si el cristianismo fuese reducido a la Inquisición, a los degüellos y a las conversiones impuestas.

Después de ocurrido, es fácil reconocer los nudos de lo acontecido y descubrir lo que se tejía en la oscuridad y silenciosamente. Desde principios de los años noventa, liberado de sus "ismos" por la caída del Muro de Berlín y la descomposición de la Unión Soviética, Marx dejó de estar en cua-

1. Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, Madrid, Editorial Trotta, pág. 27.
2. Editado en la prestigiosa colección de La Pléiade Gallimard.

rentena. Ya no se podía escapar a la responsabilidad de releerlo y reinterpretarlo con la excusa del aprovechamiento burocrático y la confiscación estatal. La disputa no habría salido de la academia si no hubiese entrado en resonancia con una renovación de las luchas. En Francia, fue la gran bronca roja de diciembre de 1995 –bella llamarada de resistencia invernal– y la frágil reaparición de una "izquierda de la izquierda" (según palabras de Pierre Bourdieu).

¿Pero de qué valen las resistencias si el horizonte de llegada se hundió? Después de los desastres acumulados durante un siglo y el inquietante silencio de auroras acalladas, puede fortalecerse la tentación de desandar el camino, desde el "socialismo científico" al "socialismo utópico": escapar a las ilusiones dogmáticas del primero, para recaer en las quimeras seniles y gastadas del segundo, aunque sin la excusa de la inocencia y el entusiasmo del impulso inicial.

La cuestión crucial, la cuestión siempre nueva –dice también Derrida– "no es el comunismo, es el capital", y –agrega– la "formación de la plusvalía bajo nuevas formas". "Evidentemente, el capital ya no juega su papel de antaño, tal como lo hacía en el siglo XIX: sólo los idiotas lo ignoran. Pero existe."[3] Interpretar su juego, descifrar sus fantasmagorías, responder a sus enigmas, sigue siendo la tarea de Marx y la del comunismo–.

Heredar no es algo que simplemente ocurre. La herencia nunca es sencilla. No se trata de un bien que se recibe y deposita en el banco. Al mismo tiempo herramienta y obstáculo; arma y fardo, siempre es algo a transformar. Todo depende de qué se haga con esa herencia sin propietarios ni instrucciones para su uso.

Como destaca Kouvélakis[4], **el marxismo es constitutivamente "pensamiento de la crisis". Su primer ola de difusión internacional, a fines del siglo XIX, coincide con lo que Georges**

3. *Idem.*
4. En su contribución al *Dictionnaire Marx contemporain*, París, PUF, 2001.

Sorel llamaba ya su "descomposición". Esa crisis significaba tanto la pluralización de la herencia como el comienzo de la lucha de tendencias que, haciendo eco a los desafíos de la época, nunca dejaron desde entonces de atravesar el campo teórico. La crisis de los años ochenta tiene pues algunos rasgos comunes con las precedentes. Una vez más, el programa de investigación surgido de la obra inaugural se confrontó con los interrogantes de un período de expansión y transformación del sistema capitalista mismo. Las prácticas y las formas del movimiento social fueron puestas a prueba por las metamorfosis de las relaciones sociales, de la división del trabajo y de la organización de la producción. El fin de la secuencia histórica llamada por los historiadores "el corto siglo XX" suma a esos rasgos recurrentes el hundimiento de las sociedades y las ortodoxias presentadas, durante más de medio siglo, como la encarnación temporal del fantasma comunista.

Bajo los golpes de la contrarreforma liberal, los años ochenta fueron, para el marxismo militante, años de plomo. Los desengañados del maoísmo en gran medida se reciclaron en el anticomunismo ligado a la defensa de los derechos del hombre, felices de poder hacer de ángeles custodios luego de haber abusado del papel de bestias. Otros se abandonaron al pensamiento débil y a la resignación posmoderna. En su *Confession d'un Enfant du siècle*, Musset evocaba, refiriéndose a la Restauración y los años 1830, un no-se-qué vago y flotante que marcaba la travesía entre un pasado superado y un futuro incierto. Entonces, una generación desencantada atravesaba la época "envuelta en la capa de los egoístas". Sin grandes promesas ni ambiciones en ese "horroroso mar de acción sin objetivo", era la hora del cinismo de los vencedores, de los menudos placeres y las pequeñas virtudes. Frente a las nuevas reacciones y las nuevas restauraciones, ¿nos llegará también a nosotros la hora de ser reducidos al minimalismo y a la miniatura?

En Francia, las huelgas del invierno de 1995 marcaron un giro antiliberal, confirmado luego, a escala internacional,

por las manifestaciones contra la mundialización capitalista: "¡El mundo no está en venta! ¡El mundo no es una mercancía!". Sobre los escombros del siglo XX han vuelto a reflorecer "mil marxismos". Sin tornarse escarlata, el aire recobra los colores. En 1993 se publican *Los espectros de Marx* de Jacques Derrida y *La miseria del mundo* bajo la dirección de Pierre Bourdieu. En el otoño de 1995, justo cuando comenzaba el movimiento huelguístico, por iniciativa de la revista *Actuel Marx* se realizó el primer Congreso Marx Internacional. *Marx l'intempestif* apareció en noviembre. La prensa se asombró ante esta resurrección intelectual paralela al "regreso de la cuestión social".

En este contexto de renovación, el despertar de los "mil marxismos" aparece como un momento de liberación en que el pensamiento rompe las carcazas doctrinarias. Anuncia la posibilidad de recomenzar, superando las experiencias traumáticas de un siglo trágico sin hacer por ello tabla rasa del pasado. Tan plurales como actuales, estos marxismos dan prueba de una hermosa curiosidad y una prometedora fecundidad. Su despliegue plantea, sin embargo, la cuestión de lo que –más allá de sus diferencias y fragmentación disciplinaria– puede constituir el tronco común de un programa de investigación. ¿Puede hablarse todavía de marxismos, o hay que conformarse con un Marx "sin ismos" y con un marxismo deconstruido? **Estos mil marxismos presentes y futuros plantean, según André Tosel, la cuestión del "mínimo común denominador" de acuerdo teórico subyacente al campo de los legítimos desacuerdos.** La generosa multiplicación puede, efectivamente, conducir al desmigajamiento del núcleo teórico y a su disolución en una burbuja de cultura posmoderna.

El largo ayuno teórico del período estaliniano agudizó el apetito del redescubrimiento. La loza del marxismo de Estado y la experiencia de las excomuniones inquisitoriales también alimentaron una profunda y legítima aspiración a la libertad de pensamiento de la que los grandes heréticos del

período precedente (Ernst Bloch, el último Lukács, Louis Althusser, así como Henri Lefebvre o Ernest Mandel) fueron precursores. Eustache Kouvélakis subraya el riesgo que será, adelante, inverso: que los mil marxismos coexistan amablemente en un paisaje apacible en donde la necesidad de crear lo diferente aparezca extrañamente ausente. Este peligro iría a la par de la rehabilitación institucional de un Marx ajustado a los buenos modales de una marxología académica carente de miras subversivas. En sus *Espectros de Marx,* Derrida alerta contra el intento de lanzar a Marx contra el marxismo, para mejor neutralizar el imperativo de la acción política con la tranquila exégesis de una obra "aséptica".

El fundamento de esta amenaza reside en la discordancia entre los ritmos del renacimiento intelectual y los de la movilización social, en el mantenimiento de la escisión entre teoría y práctica, escisión que según Perry Anderson caracterizó desde hace mucho al "marxismo occidental". Como subraya Alex Callinicos, al reivindicar la unidad de teoría y práctica el marxismo tiene el coraje de someterse a un doble criterio de enjuiciamiento. Si bien no fue refutado seriamente en el plano teórico, indudablemente, fue alcanzado por las graves derrotas políticas del siglo pasado.

Algunas "escuelas" no resistieron la prueba de la reacción liberal y las derrotas de los años ochenta. Las contribuciones al *Dictionnaire Marx contemporaine*[5] evidencian la crisis paralela de tres de ellas.

En su libro-balance de 1987, Robert Boyer reconoce las dificultades y el callejón sin salida de la llamada escuela de la regulación[6]. Después de renunciar claramente a referenciarse con el marxismo, no tardó en dejar de existir como escuela, desgarrada entre la trayectoria gestionaria de un Aglietta, el pasaje de Robert Boyer a la teoría de las convenciones y el

5. *Dictionnaire Marx contemporaine* bajo la dirección de Jacques Bidet y Eustache Kouvélakis, París, Presses Universitaires de France, 2001.

6. Roberto Boyer, *La Théorie de la régulation, une analyse critique,* París, La Découverte, 1987.

nuevo e inasible "nuevo paradigma ecológico" prometido por Alain Lipietz. Desde 1995, el núcleo inicial de la corriente había pasado de una perspectiva posfordista a un compromiso histórico con el capitalismo patrimonial, llegando algunos a la apología del accionariado salarial, transformándose otros en consejeros de los gerentes de recursos humanos.[7]

La corriente del "marxismo analítico" tampoco pudo resistir al giro de los años noventa. El "marxismo de la opción racional" y algunos de sus eminentes representantes no pasaron la prueba de las luchas contra la globalización imperial. Desde su origen, el grupo estaba marcado por cierto eclecticismo, tironeado entre la problemática marxista de Robert Brenner, Eric Olin Wright o Gerry Cohen, y la de un Philippe Van Parijs que nunca pretendió tener mucho en común con ningún tipo de marxismo. El mismo John Elster terminó por reconocer la imposibilidad de asociar seriamente el marxismo con la teoría de los juegos y el individualismo metodológico. Sus trabajos o los de John Roemer siguen siendo estimulantes, pero sus adioses a Marx aportan una leal clarificación.[8]

Finalmente, la corriente conocida con el nombre de **"operaísmo" italiano,** ejemplificada en los años sesenta y setenta por los trabajos de Mario Tronti o Toni Negri, **tampoco pudo sobrevivir a las metamorfosis de los dos últimos decenios, a la descentralización industrial y a las derrotas sociales de la clase obrera industrial en Europa, en los Estados Unidos y el Japón. Parecería que el decepcionado obrerismo de ayer se traduce ahora en el desamor hacia la herencia de Marx.** Mario Tronti confiesa una especie de "desesperación teórica", en tanto que las últimas producciones de Toni Negri son equívocas. Leyendo *Imperio* no se sabe muy bien si se trata de una forma nueva del "estadio supremo" del imperialismo, o

7. Ver el implacable artículo de Michel Husson "L'école de régulation de Marx à Saint-Simon: ida sin retorno?", en *Dictionnaire Marx contemporaine, op. cit.*

8. Para un balance de esta crisis, ver la contribución de Alex Callinicos, "Où va le marxisme anglo-saxo", en *Dictionnaire Marx contemporaine, op. cit.*

de una realidad cualitativamente diferente, acéntrica, acéfala y rizomática, donde las relaciones de dominación y la desigualdad entre el Norte y el Sur se borrarían en el "espacio liso" del mercado mundial. Del mismo modo, ya no se sabe si el concepto (sociológicamente vacío) de "multitud" es simplemente un nuevo nombre –una especie de pseudónimo– para el proletariado mundializado, o una disolución de las clases en la diversidad de las subjetividades oprimidas por el capital y en sus contrapoderes reticulares.

El programa de investigación inspirado por Marx sigue, sin embargo, siendo robusto. Pero sólo tiene realmente futuro si, en lugar de encerrarse en el ámbito universitario, logra establecer una relación orgánica con la práctica renovada de los movimientos sociales, en particular, con las **resistencias a la mundialización imperialista**.

Aquí se expresa, efectiva y notoriamente, la actualidad de Marx: la de la privatización del mundo, la del fetichismo capitalista y de su fuga mortífera en la frenética aceleración de la búsqueda de ganancias y en la insaciable conquista de espacios sometidos a la ley impersonal de los mercados. La obra teórica y militante de Marx nació en la época de la mundialización victoriana. El auge de los ferrocarriles, del telégrafo, de la navegación a vapor fueron entonces el equivalente de internet y las telecomunicaciones satelitales; el crédito y la especulación conocieron un desarrollo impetuoso; se celebraron las bodas bárbaras del mercado y la técnica; apareció la "industria de la masacre". Surgió también el movimiento obrero y la Primera Internacional. **La "crítica de la economía política" hecha en *El capital* sigue siendo, sin duda, la lectura fundacional de los jeroglíficos de la modernidad y el punto de partida de un programa de investigación que aún no se agotó.**

La crisis desde ahora abierta de la mundialización liberal y de sus discursos apologéticos constituye el fundamento del renacimiento de los marxismos. Lo testimonian trabajos marxológicos como los de Enrique Dussel, de Eustache Kou-

vélakis, de Jacques Bidet. De la misma forma, en el campo de la economía los de Robert Brenner en los Estados Unidos, los de Francisco Louça sobre las ondas largas, y los de Gerard Duménil y Jacques Levy. O investigaciones militantes sobre las lógicas de la mundialización como las de François Chesnais, de Isaac Joshua, de Michel Husson en Francia. Bajo el impulso de David Harvey, la exploración de un "materialismo histórico-geográfico" profundiza las pistas abiertas por Henry Lefebvre sobre la producción del espacio. Los estudios feministas relanzan la reflexión sobre las relaciones entre las clases sociales, pertenencias de género o identidades comunitarias. Los estudios culturales, ilustrados sobre todo por los trabajos de James Jameson o Terry Eagleton, abren nuevas perspectivas a la crítica de las representaciones, las ideologías y las formas estéticas. La crítica de la filosofía política encuentra un nuevo aliento con los ensayos de Domenico Losurdo o de Ellen Meiksin Wood sobre el liberalismo; con la relectura crítica de grandes figuras como Georgy Lukács o Walter Bejamin; con la investigación de una historiografía crítica sobre la revolución francesa; con las renovadas lecturas del *corpus* marxista por jóvenes filósofos; con las interrogaciones de juristas y universitarios sobre las metamorfosis e incertidumbres del derecho; con las controversias sobre el papel de la ciencia y de la técnica y sobre su control democrático, como las contribuciones a una crítica de la ecología política en autores como John Bellamy Foster, Ted Benton, Jean-Marie Harribey, Jean-Paul Deléage, José Manuel Naredo; con una interpretación original del psicoanálisis lacaniano por Slavoj Zizek; con la confrontación entre la herencia marxista y la de obras como las de Hanna Arendt o de Pierre Bourdieu. Obras como la de Alex Callinicos, comprometidas en las grandes controversias del presente, que ilustran la posibilidad y vitalidad de un marxismo militante.

Este florecimiento responde a las exigencias de una investigación rigurosa, cuidándose de las trampas de la exégesis académica. Muestra hasta qué punto los espectros de Marx inquietan nuestro presente, y lo erróneo que sería oponer

una imaginaria edad de oro del marxismo de los años sesenta (cuando, a justo título, E. P. Thompson atacaba la "miseria de la teoría") a la esterilidad de los marxismos contemporáneos. Es verdad que los años ochenta fueron relativamente desérticos. Pero el nuevo siglo promete ser algo más que oasis.

El trabajo molecular de la teoría es, sin duda, menos visible que ayer. No tiene el beneficio de nuevos pensadores-maestros de notoriedad comparable a la de los precedentes. Adolece también de la falta de diálogo estratégico con un proyecto político capaz de unir y combinar las energías. Pero probablemente sea más denso, más colectivo, más libre y más secular. Pleno, entonces, de nuevas promesas.

Daniel Bensaïd

Prefacio a la edición inglesa de noviembre de 2001,
revisada y corregida para la presente edición
(junio de 2003).

El trueno inaudible

Cuando El capital *interrumpe el curso y desgarra el tejido del movimiento histórico, es como un trueno inaudible, un silencio, un margen.*

Gérard Granel, Prefacio a *La Crise des sciences européennes*, de Edmund Husserl

El capital *es una obra esencialmente subversiva. No tanto porque conduciría, por las vías de la objetividad científica, a la consecuencia necesaria de la revolución, como porque incluye, sin formularlo del todo, un modo de pensar teórico que trastorna la idea misma de ciencia.*

Maurice Blanchot, "Les trois paroles de Marx", *en* L'Amitié

"Cada pensamiento –escribe sutilmente Isabelle Stengers– traiciona por las traiciones que suscita e indica, por lo mismo, los terrenos donde seguirle siendo fiel es aprender a resistirle." Tomándonos de esta resistencia a **Marx** y lo que él aceptó de su época, hemos buscado "lo actual aún activo" en la pluralidad de sus palabras.

Esta actualidad es en primer lugar la de la universalización y la vitalidad mórbida del capital mismo. Devenido efectivamente planetario, el capital es, más que nunca, el espíritu de nuestra época sin espíritu y el poder impersonal del reino de la mercancía. Nuestro horizonte plomizo y nuestro triste destino. **Mientras él domine las relaciones sociales, la teoría de Marx seguirá siendo actual y su novedad siempre recomenzada constituirá el reverso y la negación del fetichismo mercantil universal.**

"Escrito negro sobre blanco" *El capital* "pintó de rojo" y puso en crisis "a la humanidad europea"[1]. Lejos de apagar ese "trueno inaudible", las aceleradas perturbaciones del mundo permiten por fin escucharlo.

Las tres críticas de Marx

No se trata de oponer un Marx original y auténtico a sus falsificaciones, ni de restablecer una verdad largo tiempo confiscada, sino de sacudir el pesado sueño de las ortodoxias. Una obra tan múltiple vive de la diversidad y de los contrastes de sus interpretaciones. La pluralidad contradictoria de los "marxismos" instituidos está inscripta en la indecidibilidad relativa de un texto que une, indisolublemente, el descifrado crítico de los jeroglíficos sociales y la subversión práctica del orden establecido. Distinguiendo una palabra crítica directa, una palabra política "siempre excesiva, ya que el exceso es su única medida", y una palabra indirecta del discurso científico, Maurice Blanchot señala que "la disparidad mantiene juntos" esos discursos: no están yuxtapuestos, sino trenzados, mezclados. La diversidad de registros no se confunde con el eclecticismo vulgar y "Marx no vive cómodamente con esta pluralidad de lenguajes que siempre chocan y se desunen en él".

Desgarrado entre su fascinación por el modelo físico de la ciencia positiva y su fidelidad a "la ciencia alemana", entre el canto de sirenas del progreso y el rechazo de sus paraísos artificiales, **Marx riñe con su sombra y se debate con sus propios espectros. Cruzado por contradicciones irresueltas, su pensamiento no es, ciertamente, homogéneo en todas sus partes. Tampoco es incoherente o inconsistente.** El núcleo de su programa de investigación permite siempre interrogar a nuestro universo en la perspectiva de cambiar el mundo.

1. Gérard Granel, «Prefacio» en *La Crise des sciences européenes*, de Edmund Husserl, París, Gallimard, 1989.

No se acomoda a los *collages* ecléctico, ni a los *bricolages* mediáticos. No es una doctrina, pues, sino la teoría de una práctica susceptible de varias lecturas. Pero no de cualquiera. No todo está permitido en nombre de la libre interpretación, no vale todo. El texto y el contexto establecen obligaciones, delimitan un campo de variantes compatibles con sus propias aporías, e invalidan, en consecuencia, lo insensato.

Así, la teoría de Marx es definida ora como una filosofía de la historia, de su sentido, de su cumplimiento; ora como una sociología de las clases y un método de clasificación; ora, finalmente, como un ensayo de economía científica. Ninguna de estas tesis resiste una lectura rigurosa. Si no es fácil decir lo que es **la teoría de Marx,** es posible al menos clarificar lo que no es.

No es una filosofía especulativa de la historia. Deconstrucción expresa de la Historia universal, **abre la vía de una historia que no promete ninguna salvación, no asegura reparar la injusticia, ni nos muerde la nuca. Esta "historia profana" aparece desde entonces como un devenir incierto, determinado conjuntamente por la lucha y por la necesidad.** No se trata, pues, de fundar una nueva filosofía de la historia con sentido único, sino de explorar "una nueva escritura de la historia", cuyo alfabeto proponen los *Grundrisse. El capital*, así, pone en marcha, indisociablemente, una nueva representación de la historia y una organización conceptual del tiempo como relación social: ciclos y rotaciones, ritmos y crisis, momentos y contratiempos estratégicos. **La vieja filosofía de la historia se apaga, así, en la crítica del fetichismo mercantil, por una parte, y en la subversión política del orden establecido, por otra.**

La teoría de Marx tampoco es una sociología empírica de las clases. Contra la racionalidad positiva, que ordena y clasifica, que inventaría y cataloga, que tranquiliza y pacifica, ella revela la dinámica del conflicto social y torna inteligible la fantasmagoría mercantil. **No es que los diversos antagonismos (sexuales, jerárquicos, nacionales) sean reductibles a la relación de clase. La diagonal del frente de clase los une y**

condiciona sin confundirlos. Desde este punto de vista, el otro (extraño por su religión, sus tradiciones, su origen, su capilla o su terruño) siempre puede convertirse en otro-de-sí-mismo en un proceso de universalización real. Por ello las clases nunca son objetos o categorías de clasificación sociológica, sino la expresión misma del devenir histórico.

La teoría de Marx no es, finalmente, una ciencia positiva de la economía acorde al paradigma entonces dominante de la física clásica. Contemporánea de las ciencias de la evolución y de los progresos de la termodinámica, la teoría de Marx resiste la racionalidad parcializada y unilateral de la división del trabajo científico. Sobre todo porque la extraña coreografía de las mercancías y las monedas la orienta hacia las lógicas todavía desconocidas de los sistemas y de la información. Así como sería anacrónico hacer de esta teoría un pionero consciente de la epistemología más reciente, es claro es que el comportamiento irregular del capital la arrastra hacia caminos inexplorados. Paradójicamente, Marx reencuentra allí las ambiciones sintéticas de la vieja metafísica, que él reivindica explícitamente como "ciencia alemana" *(deutschen Wissenschaft)*. Esta tradición resucitada le permite abordar las lógicas no lineales, las leyes tendenciales, las necesidades condicionales de lo que Gramsci designará finalmente como "una nueva inmanencia".

Estas tres críticas –de la razón histórica, de la razón económica, de la positividad científica– se replican y se complementan. Se inscriben de lleno en los interrogantes actuales sobre el fin de la historia y la representación del tiempo, sobre la relación de la lucha de clases con otros modos de conflictividad, sobre la suerte de las ciencias duras trabajadas por las incertidumbres de las ciencias narrativas. Ni filosofía de la historia, ni sociología de las clases, ni ciencia de la economía, **¿qué es, entonces, la teoría de Marx? A título provisorio, digamos: no es un sistema doctrinario, sino una teoría crítica de la lucha social y de la transformación del mundo.**

Transbordadores de lo posible

En su esbozo de una nueva escritura de la historia, Marx señala el papel del contra-tiempo o no-contemporaneidad entre las esferas económica, jurídica y estética. La dinámica del conflicto trabaja en las grietas y fracturas de esta discordancia de tiempos. El pensamiento mismo de **Marx** se inscribe en el punto de encuentro en que la herencia metafísica del atomismo griego, de la física aristotélica y de la lógica hegeliana es puesta a prueba por el modelo epistemológico newtoniano, el progreso de las disciplinas históricas y el desarrollo impetuoso del conocimiento de lo vivo. **Profundamente anclado en su presente, lo excede y lo desborda hacia el pasado y el futuro. Por ello el sonido de su discurso es *prácticamente inaudible* para sus contemporáneos insensibles al arte del contra-tiempo: A los herederos y a los epígonos les era más fácil traducirlo a la pequeña música del positivismo dominante y a las tranquilizadoras odas al progreso.**

En la intersección de pistas típicamente no contemporáneas, Marx aparece hoy en día, por el contrario, como un audaz transbordador de **lo posible**. Cuando la costra de las ortodoxias se cae, es hora propicia para el despertar de virtualidades durante mucho tiempo desdeñadas o ignoradas. En **búsqueda de ese Marx intempestivo**, tironeado entre presente, pasado y porvenir, hemos atravesado el paisaje contrastado de un siglo de lecturas y comentarios. Los enfoques de Karl Kautsky o Rosa Luxemburgo, de Nicolás Bujarin o Karl Korsch, de Louis Althusser o Roman Rosdolsky no llevan al mismo Marx. Es necesario, pues, escoger un camino y una compañía. Por nuestra parte, hemos privilegiado a otros dos grandes pasadores: **Walter Benjamin y Antonio Gramsci. Sus destinos trágicos de *outsiders* les permitió escuchar lo que seguía siendo inaudible para la mayoría de los discípulos** declarados, apremiados por traducir las palabras insólitas de Marx al lenguaje familiar, que es forzosamente el de la ideología dominante. Contra el culto somnoliento al progreso y sus promesas a menudo ilusorias, Benjamin y Gramsci van

hacia Marx por caminos notablemente convergentes, arduos y poco frecuentados. Del *Diario de Moscú* (1927) a la *Tesis de filosofía de la historia* (1939), Benjamin supo profundizar la crítica mesiánica a la abstracción temporal. En ese mismo momento, bajo la experiencia de la derrota, Gramsci supo, en sus *Cuadernos de la cárcel* (1930-1936), sacar consecuencias de la indecisión intrínseca al conflicto: **"Se puede prever sólo la lucha". La resultante es el pensamiento de la política como estrategia y del error como riesgo ineluctable de la decisión.**

La vitalidad de una teoría se prueba por las refutaciones que sufre y por las mutaciones de que es capaz sin disgregarse. Jugando este juego de la contradicción, a menudo privilegiamos la confrontación con Karl Popper y con la llamada corriente "del marxismo analítico".

- Con Popper, porque su crítica del historicismo marxiano, a nuestro entender poco fundada, impregnó la contraofensiva ideológica de los años setenta, preparando la contrarreforma social, política y moral cuyos daños hoy medimos. Discutible, la epistemología de Popper vale más, sin duda, que su filosofía aproximativa, y él mismo más que el popperismo vulgar reducido a un lugar común ideológico.
- Con el marxismo analítico anglosajón (Gerry Cohen, Jon Elster, John Roemer, Eric Olin Wright), pues estos autores tuvieron el mérito de plantear, a lo largo de los años ochenta, cuestiones fundamentales sobre la historia, el progreso y las clases a la luz de las experiencias trágicas del siglo que se acaba. Se esfuerzan por salvar a Marx de sus arcaísmos formulando una teoría general de la historia (Cohen) o de la explotación (Roemer), nutridas por el desarrollo reciente de las teorías de juegos y de la justicia. La resultante es una desintegración metódica, así reivindicada, del núcleo teórico central (teoría del valor, trabajo abstracto, relación entre valor y precio) que ilustra la in-

compatibilidad entre el individualismo metodológico y la teoría crítica del conflicto social.

La bancarrota de las políticas de Estado conducidas en nombre de Marx desde fines de los años veinte demostraría, más en general, la imposibilidad de conjugar dos programas de investigación: la crítica de la economía política y la teoría de la historia, el análisis del conflicto social y la comprensión del devenir histórico. Su identidad apresuradamente proclamada habría servido para justificar científicamente la necesidad de una alternativa socialista, el "marxismo histórico" que sacó su poder mítico y sus efectos de credibilidad de ese lazo indemostrable. Sin embargo, **la fusión de la historia, la ciencia y la moral caracteriza a los catecismos positivistas y a la francmasonería de la razón del Estado, más que al pensamiento subversivo de Marx. Lo que muere, en realidad, es el culto histórico a la modernidad, del que los marxismos instituidos no fueron, en suma, más que variantes.**

> **Incierta, la historia no promete ni garantiza nada.**
> **Indecisa, la lucha no siempre repara las injusticias.**
> La ciencia sin moral no prescribe el bien en nombre de lo verdadero.

Las tres partes del libro retoman las tres grandes críticas (de la razón histórica, de la razón económica, de la positividad científica). Pero, a fin de atender a los límites del género literario, tuvimos que tomar decisiones, a riesgo de suscitar el reproche de haber desdeñado tal o cual aspecto.[2] Tomamos la decisión, también, de dejar hablar a los textos. Su polisemia a menudo dice más y mejor que el comentario.

2. Remito a los lectores insaciables a nuestro libro *La Discordance des temps. Essais sur les crises, les classes, l'histoire*, que apareció en el otoño de 1995 bajo el sello de Editions de la Passion. Ahí encontrarán, particularmente, capítulos sobre las crisis y las ondas largas que ilustran la "nueva apreciación del tiempo" introducida aquí, así como sobre las castas y la burocracia, las relaciones sociales de sexo, o sobre el vínculo entre mundialización y repliegues identitarios. ***La Discordance des temps* constituye, en cierto modo, el contrapunto y el complemento de este *Marx intempestif***.

Esta decisión no es, pues, académica: el montaje y el encuentro de los fragmentos permiten dibujar la constelación de una época, despertar ecos y resonancias bajo el choque del presente.

Agradezco a todos aquellos y aquellas a quienes este libro se debe, su contribución a través de consejos y críticas, de sus artículos y trabajos, de sus informaciones bibliográficas o, simplemente, de su conversación. Particularmente, agradezco a Antoine Artous, Michel Husson, Samuel Joshua, Vincent Jullien, Georges Labica, Nicole Lapierre, Francisco Louça, Michaël Löwy, Henri Maler, Sophie Oudin, Edwy Plenel, Miguel Romero, Pierre Rousset, Catherine Samary, Isabelle Stengers, Stavros Tombazos, Charles-André Udry, Robert Went. Agradezco también a Olivier Bétourné sus pertinentes recomendaciones.

Este libro debe mucho, finalmente, a François Maspero, cuya actividad editorial salvó del olvido o de la indiferencia muchos textos esenciales. Contribuyó así a transmitirnos una memoria teórica y a abrirnos los horizontes de una controversia pluralista.

PRIMERA PARTE

De lo sacro a lo profano
Marx, crítico de la razón histórica

La historia no hace nada.
Engels, *La sagrada familia*

1

Una nueva escritura de la historia

A Marx se le reprocha pecar ora de determinismo económico, ora de teleología histórica. Estos pecados capitales se traducirían prácticamente ya sea en un voluntarismo furioso, que precipitaría el curso de la historia hacia un *happy end* garantizado, ya sea en una pasividad burocrática confiada en los engranajes del progreso.

Los pecados tienen algunas veces su virtud. La predestinación calvinista estuvo en el origen de un fuerte impulso práctico y cierto determinismo pudo evolucionar en "espíritu de iniciativa y en tensión extrema de voluntad política". La confianza en el futuro liberado fue, asimismo, una "fuerza formidable de resistencia moral" y "una voluntad real [que] adopta la apariencia de acto de fe". Gramsci interpreta esta ambivalencia como la expresión de una religiosidad popular profunda, cuya fe obstinada resiste al poder intelectual de la argumentación discursiva.[1]

Algunos "marxistas", es verdad, han hilado gustosos la metáfora del "Tribunal de la Historia", de sus "caminos" y sus

1. Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, t. 4, cuaderno 10 (XXIII) 1932-1935; t. 4, cuaderno 11 (XVIII) 1932-1933, págs. 255-256, México, Era, 1984 (traducción de Ana María Palos, revisada por José Luis González).

"rodeos", como si una calle de un solo sentido condujera al pie del roble donde se haría la justicia final. **Según esta representación religiosa lo intempestivo se vuelve desvío y el error, complot.**

El derrumbamiento de los regímenes burocráticos ofrece hoy en día la ocasión de releer a Marx derribando el muro de ese "marxismo" endurecido en ideología, cuya ortodoxia se conformó, en gran medida, en la ignorancia de su pensamiento. **¿Marx adhiere a la perspectiva del fin de la historia?** El horizonte de la sociedad sin clases, de la extinción del Estado, de la satisfacción ilimitada de las necesidades puede hacerlo pensar: "Es posible pensar que una sociedad socialista así concebida debería ser una *sociedad terminal* que ya no necesitaría ninguna evolución ulterior y en la cual ya no se manifestaría ningún impulso hacia una sociedad futura. Aunque Marx no emplea tales términos para expresar su visión del socialismo, para nada impide esa posible exposición. Que tal interpretación sea admisible lo sugiere el pensamiento que concibe al socialismo como la supresión de todas las fuentes de conflicto entre los hombres, como una condición en la cual la vida empírica realiza la esencia del hombre. Marx mismo presenta al comunismo como 'el secreto descifrado de la historia y que se sabe esta solución'. ¿La solución del secreto no significa 'el fin de la historia'?"[2]. ¿Sociedad terminal? **¿Fin de la historia? Estas formulaciones no son de Marx. Son propiedad exclusiva de sus comentadores.** La designación del comunismo como "secreto descifrado" pertenece a la época en que **Marx precisa que no entiende por comunismo otra cosa que el "movimiento real"**[3]. La clave del misterio residiría, pues, en el "movimiento real" a través del

2. Leszek Kolakowsky, *Histoire du marxisme*, París, Fayard, 1987, t. I, pág. 200. En este caso, como en los siguientes, los subrayados son míos. D. B. (Edición en castellano: *Las principales corrientes del marxismo*, 2 vols., Madrid, Alianza, 1980.)

3. Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos, 1973, pág. 37 (traducción del alemán Wenceslao Roces).

cual la historia es, indisociablemente, historia que se hace y teoría crítica de su propio desarrollo.

Desde 1845 Engels rechaza categóricamente toda personificación de la historia erigida en poder autónomo: ***"La Historia no hace nada,*** no posee ninguna inmensa riqueza, no libra ninguna clase de luchas. El que hace todo esto, el que posee y lucha, es más bien el hombre, el hombre real, viviente; no es, digamos 'la Historia' la que utiliza al hombre como medio *para laborar sus fines* –como si se tratara de una persona aparte–, *pues la Historia no es sino la actividad del hombre que persigue sus objetivos."*[4]. Porque "la primera presuposición de la historia de los hombres es naturalmente la existencia de individuos humanos vivos". Difícil rechazar más firmemente la representación fetichista de la Historia. **La Historia que "hace" algo es, todavía y siempre, una historia sagrada, que actuaría en lugar de los hombres y a sus espaldas**. Una historia filosófica y especulativa. Una historia de ideólogos. **La historia profana no tiene fines propios**.

Estas formulaciones flamígeras salen de la pluma de Engels. Pero *La sagrada familia* es un texto a cuatro manos cuyo principal autor es Marx. Un año más tarde, *La ideología alemana* remacha el clavo. No hay que "creer que la historia venidera sea el objetivo de la historia pasada". Esta incredulidad declarada es de graves consecuencias. **Derribar la dictadura de los fines es des-moralizar a la historia (renunciar de una vez por todas a que tenga moral). Des-moralizarla es politizarla, abrirla a un pensamiento estratégico**. Concebir la supresión del capital no como "el fin de la historia" sino como el fin de la "prehistoria" no es un coqueteo literario o un juego de palabras.

Ruge ya había entrevisto ese cambio: "La evolución ya no es abstracta, *el tiempo es político,* aunque diste mucho de serlo lo suficiente". Él fue incapaz de sacar todas las consecuencias. En 1847 Kierkegaard constataba a su vez, lamentándolo

4. Karl Marx y Friedrich Engels, ***La sagrada familia,*** México, Grijalbo, 1967, pág. 159 (traducción del alemán Wenceslao Roces).

amargamente, que "todo en estos tiempos es político". Marx, por su parte, ya nunca se apartó de esa constatación. El resto es otra historia.

Miserias del popperismo

En el juicio por teleología histórica, Karl Popper juega el papel de fiscal inflexible.[5] Hegel y Marx están en el banquillo de los acusados. La farsa hegeliana de una historia consagrada al cumplimiento de una causa final, dice, ha "durado demasiado". Una "sociedad abierta" y una sociedad cerrada (cuya última palabra ya estaría escrita) son inconciliables. Última vicisitud coherente del historicismo hegeliano y "quinta columna intelectual" en el campo del humanismo, el "marxismo" debe ser aniquilado urgentemente. Marx sería, en efecto, el falso profeta de la "forma de historicismo más pura, más extendida y más temible que el mundo haya conocido". Sería en especial responsable de la confusión entre "previsión social" y "predicción histórica" y de la reducción de la causalidad histórica al modelo de la causalidad natural. Invirtiendo la causa eficiente original en causa final, sometiendo el presente al poder despótico de la historia, habría utilizado hábilmente la autoridad del determinismo científico al servicio del finalismo histórico. Sin esta confusión, la idea razonable según la cual la evolución de las sociedades es gobernada por ciertas causas no hubiera conducido al historicismo y a sus daños prácticos.

El historicismo es, según Popper, una religión de salvación terrenal: los juicios de Dios se revelan a través de la historia. Ahora bien, "en la aceptación habitualmente dada a esta palabra", la historia "no existe". No hay historia como estructura significativa unificada y, así, no hay sentido (ni sig-

5. Karl Popper, *La Société ouverte et ses ennemies*, 2 vol., Paris, Seuil, 1979. (Edición en castellano: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidos, 1967.)

nificación ni flecha direccional) de la historia.[6] Si la Historia debiera ser nuestro juez, celebraría indefinidamente el hecho consumado. Su siniestro tribunal sería ganado con anticipación por el campo de los vencedores, cuya arrogante dominación perpetuaría.

Hasta que la victoria cambie de campo.

Llevando a la justicia y a los jueces en su equipaje.

Reduciendo la ciencia social a la historia definida como el estudio "de las leyes de la evolución social", el historicismo se dividiría en dos corrientes, anti y pronaturalistas. Activa, la primera querría manejar a su modo el curso de la historia. Pasiva, la segunda se sometería a las leyes de la evolución. Incapaces de saber si estas leyes se aplican más allá de los períodos observados, nunca estaríamos seguros de tener una ley fija y universal. La omnipotencia de la historia induciría, así, un relativismo devastador para el conocimiento.[7]

Marx no tiene lugar en esta construcción. Sospechoso de activismo, debería colocarse en el campo antinaturalista. Su interés por las leyes de la física y de la química lo empujaría, inversamente, al campo pronaturalista.[8] Popper se escapa

6. "Debemos aprender a encontrar una justificación a nuestro trabajo y nuestras acciones, no en un sentido de la historia que no existe. [...] Aunque la historia no tiende a nada, podemos conferirle fines; aunque carece de sentido, podemos darle una significación. [...] Somos nosotros los que aportamos un objetivo y un sentido." (Karl Popper, *op. cit.*).

7. Para desenmascarar "la miseria del historicismo", Popper se hace a la medida un ridículo texto con citas tomadas de Comte o Stuart Mill más que de Marx o Hegel (Karl Popper, *Misere de l'historicisme*, París, Presses Pocket 1988). (Edición en castellano: *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1973.)

8. Generalmente, Popper da testimonio de un conocimiento muy superficial e incierto del pensamiento de Marx: "El materialismo histórico de Marx, o al menos lo que de él hemos visto hasta aquí, tiene dos componentes: el historicismo, que rechazo, y el economicismo –a saber, la afirmación de que la organización económica de la sociedad es el factor fundamental de la historia de todas las instituciones sociales–, que me parece, por el contrario, muy defendible, a condición de no darle un carácter demasiado absoluto. [...] Pero Marx dio al economicismo un carácter absoluto, bajo la influencia de la vieja distinción hegeliana entre realidad y apariencia y de la distinción correlativa entre esencial y accidental". O más aún: "*El capital* es, en gran medida, un tratado de moral social, pero ésta nunca es defendida ahí

incriminando a la **alianza paradójica entre historicismo y utopía, entre la sumisión a las leyes de la historia y la temible voluntad de forzar el curso de la misma.** Bajo el pretexto del rigor epistemológico se trata, entonces, de oponer dos políticas: el voluntarismo historicista de todo proyecto revolucionario y la "compostura fragmentaria" de un reformismo razonable. "Vía principal para llegar a resultados prácticos lo mismo en las ciencias sociales que en las naturales", la humilde tarea de remiendo y zurcido se encuentra, así, ennoblecida por la paciente exactitud científica.

Desde los años setenta y los éxitos de *La miseria del historicismo*, esta argumentación pasó a ser el fondo común del antimarxismo contemporáneo. En realidad, el entusiasmo por las lecturas cientificistas de Marx favoreció, a su turno, su crítica epistemológica. Popper apareció, entonces, como el más capaz de refutar la exorbitante pretensión del marxismo oficial de hacer ciencia y de anexar la verdad a la historia.

En su controversia de los años treinta con Carnap y el Círculo de Viena, Popper reprochaba al positivismo lógico dejar escapar el momento privilegiado del descubrimiento y la audacia de las conjeturas. La purificación lógica de la ciencia a través de la eliminación de los enunciados carentes de sentido derivaba en una ilusión. Para sujetarse a una exigencia no relativista, una concepción crítica y dinámica del conocimiento científico debía exponerse a la prueba de la refutación. **Según esta epistemología del riesgo, la irrefutabilidad constituye el vicio mismo del saber. Un discurso "infalsable"** (el del marxismo o el del psicoanálisis), **que no somete sus predicciones a la prueba del desmentido y encuentra sin cesar nuevas justificaciones, caracteriza precisamente a la no ciencia.**

como tal" (*La miseria del historicismo, op. cit.*). En un breve ensayo titulado *Pour l'incertain* (París, Syllepse, 1990), Jean-Loup Englander se esfuerza en corregir las tentaciones cientificistas de Marx a través de la epistemología popperiana. Sería más juicioso volver a Marx a la luz del desarrollo contemporáneo de la ciencia, en lugar de "popperizarlo" sin cuestionar la epistemología de Popper mismo.

De una indiscutible fecundidad, la epistemología popperiana de *La lógica de la investigación científica*, de *El conocimiento objetivo*, de *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y Refutaciones*, cae sin embargo en la ideología cuando reduce toda la cientificidad a sus propios criterios. La pobre filosofía de *La miseria del historicismo* (escrito, hay que recordarlo, en 1943-1945, el momento en que el marxismo es ampliamente identificado con la ortodoxia estaliniana) y de *La sociedad abierta y sus enemigos* ilustra esta confusión. Con todo, cuando sostiene que un mundo donde el conocimiento objetivo existe como progreso social sin sujeto soberano es incompletamente determinado y parcialmente impredecible, Popper está menos lejos de Marx de lo que se imagina.

Si los conocimientos humanos son acumulativos, "no podemos anticipar hoy, dice, lo que conoceremos sólo mañana". Su crecimiento modifica el camino conforme a la marcha. Estaría prohibido, pues, "por razones de estricta lógica", "predecir el curso futuro de la historia". A través de su conocimiento reflexivo, el desarrollo histórico produce lo intrínsecamente nuevo, cuyo papel y sentido nunca son fijados inmediatamente, sino que están provisionalmente dados, a reserva de correcciones e interpretaciones futuras. **Marx, es verdad, declara buscar en la economía leyes tan rigurosas como las de las llamadas ciencias exactas, pero permanentemente desemboca en la lógica rebelde, no lineal, de las "leyes tendenciales".** Ahora bien, la confusión entre leyes y tendencias sería responsable, según Popper, de "las doctrinas centrales del evolucionismo y el historicismo". Pone como prueba la *Lógica* de Stuart Mill, que aspira a "descubrir la ley del progreso a través de un estudio y un análisis de los hechos generales de la historia". "Una vez establecida –explica– esta ley debe hacernos capaces de predecir los acontecimientos futuros, de la misma manera que, desde un pequeño número de términos de una serie infinita en álgebra, somos capaces de discernir el principio de regularidad de su formación y de predecir el resto de la serie hasta cualquier número deseado de términos." Las leyes de sucesión histórica

enunciadas por Comte o por Mill parecen, realmente, "una colección de metáforas aplicadas inoportunamente".

¿Qué concluir? ¿Que el conocimiento de los fenómenos sociales, psíquicos e históricos pertenece para siempre al dominio tenebroso de la ideología o del mito? Erigir la refutabilidad en criterio exclusivo de la ciencia invita a tal conclusión. En la tradición de Rickert y Dilthey, Popper distingue, dentro del conocimiento científico, a las ciencias explicativas de las ciencias comprensivas. Las primeras tratarían de lo general y lo cuantificables; las segundas, de lo singular y lo cualitativo: "Defiendo pues la concepción, tan a menudo atacada de anticuada por los historicistas, según la cual la historia se caracteriza por su interés en los acontecimientos reales, singulares o particulares, más que en las leyes y las generalizaciones".

El sueño de una capacidad de predicción comparable a la de las ciencias naturales sería el pecado capital común a todas las variantes del historicismo. Popper admite que el desarrollo social e histórico no es puramente aleatorio: "Las tendencias existen o, más exactamente, la suposición de estas tendencias es a menudo un artificio estadístico útil". Lo importante sería no confundirlas con las leyes físicas. No hacer de las tendencias ley.

Más que Comte o Stuart Mill, el blanco de esta profesión de fe es el "marxismo". Ahora bien, Marx no persigue tal ideal de predictibilidad histórica. *El capital* no es la ciencia de las leyes de la historia, sino la "crítica de la economía política". No busca verificar la coherencia de una Historia universal, sino desenredar tendencias y temporalidades que se contradicen sin abolirse. Los textos consagrados a coyunturas históricas particulares (las revoluciones de 1848, la Guerra de Secesión, la Comuna de París) responden punto por punto a las interpelaciones de Popper. No sólo son obras maestras literarias (como se reconoce fácilmente), sino también ejemplos de conocimiento de la historia haciéndose. Este presente histórico no es un eslabón en el encadenamiento mecánico de los efectos y las causas, sino una actualidad

impregnada de posibles, donde la política prevalece sobre la historia para descifrar tendencias que no hacen ley.

Otro conocimiento, rebelde a los cánones de la física newtoniana, se anuncia así. Produce de otro modo un saber efectivo y una aptitud para actuar sobre lo real. Popper admite que toda explicación causal de un acontecimiento singular puede "ser llamada histórica". Fieles a la investigación de los indicios que caracteriza originalmente a la Historia, las "ciencias narrativas" escapan, así, al veredicto simplificador de la refutación. Admiten varios relatos de la misma historia y postulan que el pluralismo narrativo no anula la consistencia de lo narrado. De la crítica de la economía política al psicoanálisis, pasando por las disciplinas de la evolución, numerosas ciencias llamadas humanas practican este tipo de saber. La polémica contra la pretensión "historicista" de predecir el futuro aparece, entonces, como una pobre disputa. Si una predicción es "un acontecimiento social que puede entrar en interacción con otros acontecimientos sociales y entre ellos con el que predice", puede, igualmente, contribuir a crear, a adelantar o a conjurar el acontecimiento anunciado.[9]

Es más sorprendente ver a un lector tan atento al texto de Marx como Jon Elster, representante eminente de la escuela anglosajona del marxismo analítico, hacer suyos los mismos reproches. Elster se da a la tarea de enumerar los artículos que recurren "a la noción funcionalista de intenciones flotantes, de designios que no se debería imputar a ningún actor específico, sino únicamente a la historia".[10] A semejanza de la mano invisible de Smith o de la colmena de Mandeville, la Historia jugaría en Marx el papel de gran ordenadora del destino colectivo, condenando a los individuos

9. Diderot no considera que el conocimiento histórico es probabilista por defecto. La probabilidad es inherente a la aplicación del cálculo cuantitativo a un objeto intrínsecamente aleatorio: "La cantidad considerada en la posibilidad de los acontecimientos da el arte de conjeturar, de donde nace el análisis de los juegos de azar".

10. Jon Elster, *Karl Marx, une interprétation analytique*, París, PUF, 1989, pág. 20. Edición en castellano: *Una introducción a Karl Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1991.

a cumplir su gran designio sin saberlo. Elster ve en ello el resultado de la estrecha relación entre una fuerte inclinación por la explicación funcional y la filosofía de la historia: "Es ciertamente porque creía que la historia estaba dirigida hacia un objetivo –el advenimiento de la sociedad comunista– que Marx creía justificado explicar no solamente patrones de comportamiento sino también los acontecimientos particulares en función de su contribución a ese fin".[11] Los textos de juventud manifestarían, pues, "una actitud teleológica perfectamente coherente".

Elster debe admitir, con todo, que *La sagrada familia* y *La ideología alemana* contradicen explícitamente esta problemática. Como lector leal, no podría ignorar el "ajuste de cuentas" de 1845-1846 con la vieja conciencia filosófica: "*La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones*, cada una de las cuales explota los materiales, capitales, y fuerzas productivas transmitidas por cuantas la han precedido; es decir, que, por una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, por otra, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa, *lo que podría tergiversarse especulativamente, diciendo que la historia posterior es la finalidad de la que la precede*, como si dijésemos, por ejemplo, que el descubrimiento de América tuvo como finalidad ayudar a que se expandiera la Revolución Francesa".[12] Más todavía: "Por este camino [el de Stirner], resulta infinitamente fácil dar a la historia giros 'únicos', presentando sus novísimos resultados como 'la misión' que 'en verdad se planteaba de suyo'". Así, la "misión" que desde el principio se habría propuesto la institución de la propiedad de la tierra era el despojo de los hombres para sustituirlos por ovejas, "consecuencia que ha sido extraída modernamente en Escocia"; o todavía más, la proclamación de los Capetos "se planteaba de suyo, en verdad, la misión de llevar a Luis XVI a la guillotina". La fórmu-

11. *Ibid.*, pág. 52.
12. K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, *op. cit.*, pág. 49.

la ritual del "Ahora se puede decir, por fin..." es el santo y seña de esta visión apologética.[13]

¡Difícil imaginar secularización más radical de la historia, rechazo más vigoroso de sus "artificios especulativos" y de sus ilusiones retrospectivas! La historia presente y futura no es el objetivo de la historia pasada. Trivial "sucesión de generaciones", la misma no tiene más sentido que la trivial genealogía de las ballenas. Desde esos años de muda, en los que se despoja de su vieja piel, Marx no tiene ni la menor manía por la posteridad. No camina con la zanahoria de las promesas finales ni el juicio final. Su crítica se inscribe en los dolores del presente: "Si no es incumbencia nuestra la construcción del futuro y el dejar las cosas arregladas y dispuestas para todos los tiempos, es tanto más seguro *lo que al presente tenemos que llevar a cabo*; me refiero a la crítica implacable de todo lo existente".[14] Elster cita estos textos contradictorios de su tesis, para en seguida deshacerse de ellos presentándolos como accidentales e incoherentes. Solamente admite no tener ninguna explicación "del penetrante contraste entre *La ideología alemana* y las otras obras". Como si se tratara de una especie de enorme *lapsus* teórico, inmediatamente olvidado en beneficio del esquema de desarrollo que "va del futuro al presente y no en el otro sentido". Esta explicación es tanto más inconsistente cuanto que *La ideología alemana* retoma y sistematiza los temas de *La sagrada familia.*

Los del "ajuste de cuentas". Ahora bien, ajustar cuentas con la vieja conciencia filosófica desde el punto de vista de la lucha de clases y de la crítica de la economía política es, también, ajustarlas *con la filosofía especulativa de la historia.* ¡Es echar abajo "la historia sagrada", con sus paraísos perdidos y sus tierras prometidas, en nombre de "la historia profana"![15]

13. *Ibid.*, págs. 163-164.

14. Karl Marx, carta a Arnold Ruge, septiembre de 1843, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras fundamentales*, t. I (*Marx. Escritos de juventud*), México, Fondo de Cultura Económica, 1982, pág. 458 (traducción del alemán Wenceslao Roces).

15. Marx acusa precisamente a Proudhon de quedarse en el terreno de la historia sagrada y de una genealogía formal de las ideas: "En una palabra, no

Es pensar en presente y no en antefuturo.

A pesar del desmentido formal de los textos, Elster no cede. Marx nunca habría supuesto "que el advenimiento del comunismo pudiera ser prematuro y que, a semejanza del modo de producción asiático, se convirtiera en un callejón sin salida de la historia".[16] Todo su enfoque de la historia "se deja *tal vez* subsumir bajo la rúbrica más general de la teleología. La mano invisible que sostiene al capital es una de las dos grandes formas de teleología en Marx; la otra es la necesidad de que el proceso termine en definitiva destruyéndose". Prudente y púdico *tal vez*, porque las pruebas presentadas no están a la altura de la conjetura.

Las mismas se reducen a algunas cartas y a algunos artículos circunstanciales. Hacer de Rusia o de la burguesía inglesa personajes, erigir a la historia en "fatum moderno", son procedimientos periodísticos comunes y corrientes. Se puede ver en ellos el indicio de una representación antropomórfica de la historia, pero es cuanto menos abusivo encontrar ahí la prueba irrefutable de una concepción teleológica cristalizada. La noción de "necesidad histórica" puede remitir tanto a una problemática determinista como finalista; puede incluso expresar una "tendencia" o "ley tendencial", cuyo concepto explora *El capital*. ¿Qué es, en efecto, una necesidad *histórica* abierta a las singularidades de los acontecimientos?

En 1849 Marx exhorta, en *La Nueva Gaceta Renana*, a obreros y pequeño burgueses a sufrir en la sociedad burguesa moderna, "cuya industria crea los medios materiales necesarios para la fundación de una sociedad nueva que los liberará a todos ustedes", antes que regresar a "una forma social caduca que volvería a sumir a la nación entera en una barbarie medieval". Al proyectar sobre Marx la sombra de su posteridad y la interpretación de sus epígonos, la lectura retros-

es historia sino antigualla, no es historia profana –la historia del hombre– sino historia sagrada –la historia de las ideas–". Carta de Karl Marx a Paul V. Annenkov, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Correspondencia*, t. 1, México, Ediciones de Cultura Popular, 1972, pág. 20.

16. Jon Elster, *Karl Marx...*, *op. cit.*, pág. 417.

pectiva de Elster quiere ver ahí el borrador de las prédicas estalinianas sobre el sentido de la historia: "Basta sustituir a la pequeña burguesía por el campesinado y a la sociedad burguesa por la acumulación socialista primitiva para obtener la justificación clásica del estalinismo"[17].

Marx "tenía fe, no lo dudo, en una sociedad abierta", escribe Popper. Deberíamos, pondera Elster, "conservar el respeto al individuo que se encuentra en el corazón de la teoría marxiana del comunismo, pero no esta filosofía de la historia que permite desdeñar a los individuos ante el advenimiento del comunismo para tratarlos como otros tantos borregos condenados al matadero"[18]. A pesar de las incomprensiones o de las caricaturas, esta preocupación revela una dificultad real. Popper y Elster se niegan a tomar a Marx en bloque. No pueden, en efecto, establecer la coherencia entre *la filosofía de la historia que ellos le atribuyen y la teoría abierta del conflicto que ellos le reconocen.* Se ven reducidos, así, a hacer de él un pensador ecléctico e incoherente. ¿Cómo conciliar la "fe en la sociedad abierta" y el culto a la historia cerrada, la primacía comunista del individuo y la indiferencia histórica de las masas?

Marx pone en práctica una "teleología inmanente" incomprendida por la mayor parte de sus críticos, que desconocen a Spinoza. En cuanto a la utopía, sobrevive al precio de sutiles metamorfosis, no como invención arbitraria del futuro, sino como un proyecto que se impulsa a sí mismo hacia el horizonte del futuro.

Desde ahora, no hay ciudad futura, ni el mejor de los mundos.

Sino una lógica de la emancipación enraizada en el conflicto.[19]

17. *Ibid.*, pág. 167.

18. Karl Popper, *La Société ouverte et ses ennemies, op. cit.*, pág. 134. Jon Elster, *Karl Marx..., op. cit.*, pág. 168. Louis Dumont y Michel Henry ven en la obra de Marx una teoría radical de la individualidad. Ver Louis Dumont, *Homo aequalis I*, Paris, Gallimard, 1977; y Michel Henry, *Marx, une philosophie de la réalité*, 2 vol., Paris, Gallimard, 1976.

19. K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana, op. cit.* Ver Yirmiyahu Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Seuil, 1991. Sobre las aventuras de la utopía

El alfabeto de la nueva escritura

Cuando Marx es vilipendiado como filósofo de la historia, sus intervenciones sobre el tema pertenecen al período en el que rompe con la herencia hegeliana. Después del "ajuste de cuentas" ya no se encuentra en él huella de una filosofía de la historia. Ya no es más su problema. Ha cambiado de terreno.

La sagrada familia y *La ideología alemana* le dan pues la espalda, definitivamente, a toda idea de trascendencia histórica. La religiosidad histórica es liquidada metódicamente: *"La filosofía hegeliana de la historia* es la última consecuencia, llevada a su 'expresión más pura', *de toda esta historiografía alemana, que no gira en torno a los intereses reales, ni siquiera a los intereses políticos, sino en torno a pensamientos puros*, que más tarde San Bruno [Bauer] se representará necesariamente como una serie de 'pensamientos' que se devoran los unos a los otros, hasta que, por último, en este entredevorarse, parece la 'autoconciencia', y por este mismo camino marcha de un modo todavía más consecuente San Max Stirner, quien, volviéndose totalmente de espaldas a la historia real, tiene necesariamente que presentar todo *el proceso histórico* como una simple historia de 'caballeros', bandidos y espectros, de cuyas visiones sólo acierta a salvarse él, naturalmente, por la 'no santidad'. *Esta concepción es realmente religiosa*"[20].

En 1844 Stirner denuncia las insurrecciones humanistas contra Dios como "insurrecciones teológicas", y a los ateos convertidos al culto al Hombre abstracto como "gentes devotas". ¡Nunca se acaba con la religiosidad! ¡Jamás se irá demasiado lejos en la laicización! Marx desafía, a su vez, a "el Único" en el terreno de la secularización. Maltrataba implacablemente a aquellos filósofos para quienes la historia es la realización de una Idea y el pasado, vía trazada hacia el coronamiento del presente: "Y cuando la teoría se decide siquie-

en la obra de Marx, ver la tesis sutil de Henri Maler, *Convoiter l'impossible*, París, Albin Michel, 1995.

20. K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, *op. cit.*, págs. 42-43.

ra por una vez a tratar temas realmente históricos, por ejemplo el siglo XVIII, se limita a ofrecernos la historia de las ideas, desconectada de los hechos y los desarrollos prácticos que les sirven de base, y también en esto los mueve *el exclusivo propósito de presentar esta época como el preámbulo imperfecto, como el antecesor todavía incipiente de la verdadera época histórica*, es decir, del período de la lucha entre filósofos alemanes [1840-1844]. A esta finalidad de escribir una historia anterior para hacer que brille con mayores destellos la fama de una persona no histórica y de sus fantasías, responde el hecho de que se pasen por alto todos los acontecimientos realmente históricos, incluso *las injerencias realmente históricas de la política en la historia*, ofreciendo a cambio de ello un *relato* no basado precisamente en estudios, sino en *especulaciones* y en chismes literarios [...]"

¿Cómo puede Elster reducir esta problemática antirreligiosa y antiteleológica a una especie de accidente inexplicable en el pensamiento de Marx? Se trata, por el contrario, de un momento crucial de clarificación y de puntualización, donde se despide definitivamente de una "concepción verdaderamente religiosa" del "curso de la historia". Le da la espalda a los grandes "relatos" y a otros "montajes históricos" dispuestos para conducir al presente concebido como el desenlace de esas etapas imperfectas. Mal que le pese a los Fukuyamas de ayer y de siempre, que hacen de Marx "el gran autor de historia universal del siglo XIX", ¡la Historia universal no es para él más que una (mala) novela!

Se trata en lo sucesivo de tomar a la historia en serio, ya no como abstracción religiosa cuyas humildes criaturas serían los individuos vivos, sino como desarrollo real de relaciones conflictivas.

Contra Stirner primero, atrapado en falta en el terreno de la desacralización, Marx fustiga a una historia literalmente idealista: "[...] en su anterior exposición, *sólo concibe la historia como el producto de los pensamientos abstractos* –o, mejor dicho, del modo como él se los representa–, como dominada por estas representaciones, que van a parar todas ellas, en última

instancia, a lo 'sagrado'. Y presenta este imperio de lo 'sagrado', del pensamiento, de la idea absoluta de Hegel sobre el mundo empírico, como la relación histórica actual, como el imperio de los santos, los ideólogos, sobre el mundo profano, como jerarquía. En esta jerarquía, nos encontramos con lo que antes se presentaba como un orden de sucesión en un plano de coexistencia, de tal modo que una de las dos formas de desarrollo coexistentes domina sobre la otra. Así, el joven está por encima del antiguo, el egoísta capaz de sacrificio por encima del egoísta en sentido vulgar de la palabra [...]. La 'destrucción' del 'mundo de las cosas' por el 'mundo del espíritu' aparece aquí convertida en el 'imperio' del 'mundo de los pensamientos' sobre el 'mundo de las cosas'. Y llegará, naturalmente, un día cuando el imperio que el 'mundo de los pensamientos' ejerce desde el primer momento en la historia se convierta, al final de ésta, en el imperio real y efectivo de los pensantes –y, como veremos, en última instancia, de los filósofos especulativos– sobre el mundo de las cosas, y entonces San Max sólo tendrá que luchar ya contra los pensamientos y las representaciones de los ideólogos, y vencerlos, para convertirse en 'dueño del mundo de las cosas y del mundo de los pensamientos'"[21].

Apologética de la dominación, esta representación sagrada encuentra su consagración, "al final de la historia", en la tiranía de los pensadores dominando en el nombre de la Idea.

Contra Proudhon después, Marx denuncia la hipóstasis de las categorías: "Admitamos que las relaciones económicas, concebidas como leyes inmutables, como principios eternos, como categorías ideales, *hayan precedido a la vida activa y dinámica de los hombres*; admitamos, además, que estas leyes, estos principios, estas categorías hayan estado dormitando, desde los tiempos más remotos, 'en la razón impersonal de la humanidad'. Ya hemos visto que *todas estas eternidades*

21. *Ibid.*, págs. 197-198. *L'Unique et sa propriété*, de Max Stirner, publicado en 1844.

inmutables e inmóviles no dejan margen para la historia; todo lo más que queda es la historia en la idea, es decir, la historia que se refleja en el movimiento dialéctico de la pura razón. Diciendo que en el movimiento dialéctico las ideas ya no se diferencian, el señor Proudhon anula toda sombra de movimiento y todo movimiento de las sombras con la que habría podido, al menos, crear *un simulacro de la historia*"[22]. Esta historia de las ideas es la negación misma de la historia como juego de relaciones conflictivas, determinadas y aleatorias. La hipóstasis de la razón impersonal y de la historia impersonal corren paralelas. Ahora bien, la historia no es nada por fuera de los hombres activos y actuantes.

Desde 1847, la página de la Historia universal tan cara a la filosofía especulativa fue dada vuelta. Para Hegel, "todo lo que ha acaecido y que sigue acaeciendo corresponde a lo que acaece en su propio pensamiento". La filosofía de la historia no es ya más que la historia de su filosofía. No hay más historia "según el orden de los tiempos"; hay la "sucesión de las ideas en el entendimiento"[23].

La acusación es demasiado clara para que sea admisible volver contra Marx su propia crítica de la filosofía especulativa. Consciente de lo que ha rechazado, lo está también de la tarea que de ello resulta. Nada menos que *la invención de otra escritura de la historia.*

La historia se universaliza, no porque tienda al cumplimiento de su Idea, o porque haya aspirado a un fin del que

22. Karl Marx, *Miseria de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1978, pág. 98 (traducción de José Aricó). Se encuentra la misma crítica en la famosa carta a P. V. Annenkov del 28 de diciembre de 1846: "Para el señor Proudhon la historia es una determinada serie de desarrollos sociales; ve en la historia la realización del progreso; estima, finalmente, que los hombres, en tanto individuos, no sabían lo que hacían, que se imaginaban de modo erróneo su propio movimiento, es decir, que su desarrollo social parece, a primera vista, una cosa distinta, separada, independiente de su desarrollo individual. El señor Proudhon no puede explicar estos hechos y recurre entonces a una hipótesis –verdadero hallazgo– de la razón universal que se manifiesta [illegible] da más fácil que inventar causas místicas, es decir, frases, cuando [illegible] de sentido común".

23. *Ibid.*, pág. 90.

sacaría retrospectivamente su unidad significativa, sino simplemente en función de un proceso de universalización efectiva. Si "la existencia empírica actual de los hombres" se extiende ya "en el plano de la historia mundial", si "hombres empíricamente universales viviendo la historia mundial" suceden a "individuos viviendo en el plano local", es en razón de la mundialización real de la economía y de la comunicación. La historia escapa, entonces, a la abstracción distanciada de los individuos para convertirse en "existencia histórico-universal de los individuos, es decir, existencia de los individuos directamente vinculada a la historia universal". Ya no es más el cumplimiento de un destino genérico, así como el presente ya no es el objetivo predeterminado del pasado.[24]

Diez años después, Marx retoma estas ideas en los borradores introductorios a los *Grundrisse*. Ahí consigna ocho puntos telegráficos bajo la forma de "*nota bene* acerca de puntos que han de mencionarse aquí y que no deben ser olvidados":

«1) La guerra se ha desarrollado antes que la paz: mostrar la manera en que ciertas relaciones económicas tales como el trabajo asalariado, el maquinismo, etcétera, han sido desarrolladas por la guerra y en los ejércitos antes que en el interior de la sociedad burguesa. Del mismo modo, la relación entre fuerzas productivas y relaciones de tráfico, particularmente visibles en el ejército.

2) *Relación de la historiografía ideal, tal como ella se ha desarrollado hasta ahora, con la historiografía real. En particular, de las llamadas historias de civilización*, que son todas historia de la religión y de los estados. (Con esta ocasión decir algunas palabras sobre los distintos géneros de historiografía practicados hasta ahora. El género llamado objetivo. El subjetivo –moral, entre otros–. El filosófico).

24. K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, *op. cit.*, pág. 38.

3) Relaciones de producción derivadas en general, relaciones transmitidas, no originarias, secundarias y terciarias. Aquí *entran en juego las relaciones internacionales.*
4) Objeciones sobre el materialismo de esta concepción. Relación con el materialismo naturalista.
5) *Dialéctica de los conceptos de fuerza productiva (medios de producción) y relaciones de producción, una dialéctica cuyos límites habrá que definir y que no suprime la diferencia real.*
6) *La desigual relación entre el desarrollo de la producción material y el desarrollo, por ejemplo, artístico.* En general, el concepto de progreso no debe ser concebido *de la manera abstracta habitual.* Con respecto al arte, etcétera, Arte moderno, etcétera. Esta desproporción no es aún tan importante ni tan difícil de apreciar como en el interior de las relaciones prácuco-sociales mismas. Por ejemplo, de la cultura. Relación de los *United States* con Europa. Pero el punto verdaderamente difícil que aquí ha de ser discutido es el de saber *cómo las relaciones de producción, bajo el aspecto de relaciones jurídicas, tienen un desarrollo desigual.* Así, por ejemplo, la relación del derecho privado romano (esto es menos válido para el derecho penal y el derecho público) con la producción moderna.
7) *Esta concepción se presenta como un desarrollo necesario.* Pero *justificación del azar.* Cómo. (Entre otras cosas, también de la libertad). *Influencia de los medios de comunicación. La historia universal no siempre existió; la historia como historia universal es un resultado).*
8) El punto de partida está dado naturalmente por las determinaciones naturales: subjetiva y objetivamente. Tribus, razas."[25]

25. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, t. I., México, Siglo XXI, 1984, págs. 30-31 (traducción de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron). Los pasajes en cursivas son subrayados del propio Marx. Cuando no se precisa, son del autor.

Estas breves observaciones contribuyen a deconstruir la noción de "historia ideal" en beneficio de *una nueva escritura histórica*. Acorde al terremoto que representa el descubrimiento de la historia real, esta nueva historografía será, simplemente, "la crítica de la economía política". Profundizando la ruptura con la noción especulativa de la historia universal, este texto programático introduce la noción de *desarrollo desigual* o de *relación desigual* entre diferentes esferas de la actividad social, un enfoque crítico de la noción abstracta de progreso, una relación problemática entre azar y necesidad históricos. Se trata de terminar con una representación de la historia lineal en su curso y homogénea en sus momentos, donde flujo temporal y significación coinciden. La relación entre historia real e historia escrita no debería reducirse al relato encargado de ordenar el caos de los hechos.

Los intentos de escritura objetiva, subjetiva o filosófica practicados hasta entonces habían desembocado *en una historia ideal incapaz de producir la inteligibilidad de la historia real*. Una nueva escritura de la historia implica una revolución teórica. Ya no se trata de tomar posesión de una totalidad significativa transparente. Así, la guerra tiene su lógica política y tecnológica propia, no directamente reducible a la de la sociedad. Desarrolla relaciones sociales que no corresponden a las de la sociedad en su conjunto o que anticipan sus formas futuras. Más generalmente, toda formación social está tramada de relaciones de producción derivadas, transpuestas, no originales, cuya comprensión hace intervenir a las "relaciones internacionales". Hay desenganche, desfase, discordancia, "relación desigual" y "desarrollo desigual", entre producción material y producción artística, entre relaciones jurídicas y relaciones de producción. Una formación social concreta no es reducible a la homogeneidad de la relación de producción dominante. Las diferentes formas de producción (material, jurídica, artística) no marchan al mismo paso. Cada una tiene su ritmo y su temporalidad propios.

La "nueva escritura" invocada introduce, pues, las nociones decisivas de contra-tiempos o de no-contemporanei-

dad. El prólogo a la primera edición de *El capital* hace eco a las notas de los *Grundrisse*: "Además de las miserias modernas, nos agobia toda una serie de miserias heredadas, resultantes de que siguen vegetando modos de producción vetustos, meras supervivencias, con su cohorte de relaciones sociales y políticas anacrónicas *(zeitwidrig)*. No sólo padecemos a causa de los vivos, sino también de los muertos". Este anacronismo y ese contratiempo sorprenderán a aquellos que se contentan con la rígida "correspondencia" entre infraestructura y superestructura del prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*.

Marx insiste, por el contrario, en la discordancia de los tiempos.[26]

¿Contradicción entre los textos? Tal vez. Sin embargo, hay que señalar la continuidad en ese punto entre los *Grundrisse* y *El capital*. "Correspondencia" no implica "adecuación". Solamente delimita un haz de posibilidades. Los contra-tiempos, por otro lado es el mundo real de las políticas, estéticas y teorías. Así, "la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla al cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse [...] a crear algo nunca visto [...] es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje [...]"[27]. El presente se juega siempre bajo esos disfraces y harapos de otra edad, bajo nombres prestados, con palabras tomadas de la lengua materna, hasta dominar por fin la nueva lengua y llegar a olvidar la lengua original. Lejos de borrarse como una estela, el pasado sigue atormentando al presente. La política es

26. Se encuentra ese *contra-tiempo* en la pluma de Derrida: "Ya no damos cuenta del desgaste, ya no nos damos cuenta de él como de una única edad en el progreso de una historia. Ni maduración, ni crisis, ni siquiera agonía. [ ] Contra-tiempo. *The time is out of joint* [...] La época está fuera de quicio. Todo, empezando por el tiempo, parece desarreglado, injusto o desajustado". En Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, Madrid, Editorial Trotta, 1995, pág. 91.

27. Karl Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en K. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, t. I, Moscú, Editorial Progreso, 1976, pág. 408.

exactamente el punto de encuentro entre esos tiempos desacordes. En la arqueología freudiana se encontrarán esas supervivencias activas y esos tiempos mezclados, donde nada de lo que se ha formado desaparece, donde todo lo que es conservado puede reaparecer.[28]

Al articular temporalidades heterogéneas entre sí, Marx inaugura una representación no lineal del desarrollo histórico y abre la vía a las investigaciones comparativas. El concepto de "desarrollo desigual y combinado", introducido por Parvus y Trotsky desde 1905, y el de "no contemporaneidad", desarrollado por Ernst Bloch, se inscriben en línea directa con esas intuiciones marxianas largo tiempo inexplotadas.[29]

En vísperas de las revoluciones de 1848, la atmósfera está cargada de espectros. El del comunismo, desde luego. Pero Stirner ve también al hombre metamorfosearse, volviéndose "obscuro y decepcionante". "¡Todo está encantado!

28. Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, París, PUF, 1971, págs. 11-15. (Edición en castellano: *El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras*, en *Obras Completas Sigmund Freud*, vol. 21, Buenos Aires, Amorrortu, 1992.)

29. A comienzos de este siglo, los historiadores se interesaron en esos curiosos efectos del contratiempo. En su *Théorie de l'Histoire*, Xénopol señala que los hechos sociales "no siguen siempre un curso igual y paralelo". Algunos "se quedan a la zaga como para descansar, retomar fuerzas y alcanzar más tarde [a aquellos] que los habían aventajado", mientras que otros parecen retroceder "antes de lanzarse de nuevo". En *Les Alternances du progrès*, Robert Bonnaud cita particularmente los trabajos de Paul Lacombe, *De l'histoire considérée como science* (1984) y de Xénopol, cuya *Théorie de l'Histoire* se publicó en francés en 1904. Ve en ellos una invitación a la "ritmología". Su periodización, articulada en torno de "los hitos de actos", "los hitos de fase", "los hitos de episodios", plena de encajaduras e imbricaciones, invita a una exploración heroica en los lazos de esas temporalidades complejas. De Robert Bonnaud, leer también: *Le Système de l'histoire* (París, Fayard, 1989), *Y a-t-il des tournants historiques mondiaux?* (París, Kimé, 1992), *Les Alternances du progrès* (París, Kimé, 1992). Este último libro insiste particularmente en la necesidad de una ritmología: "Llevados al estudio de los ciclos cualitativos por los ciclos cuantitativos mismos, sacados de su beatitud por el fin de los Treinta Gloriosos y lo que algunos designan como la parte descendente de la onda de Kondratiev, los economistas pueden examinar de cerca, al mismo tiempo, la onda del Hirshman, completarla, corregirla, inspirarse en ella, multiplicar esbozos. Los ritmos cualitativos existen. La ciencia de esos ritmos merece existir". (pág. 87).

¡Fantasmas en todos los rincones!": fantasmas y fetiches, de la verdad, de la ley, del orden, del bien, del honor, de la patria. La humanidad deshumanizada aniquilándose en su propio ideal. Ella vaga como un espíritu maldito que se desvanece al canto del gallo.[30]

Esta historia espectral está plena de acontecimientos. Fantasmas y espectros se deslizan en el intersticio de los tiempos desajustados, los contra-tiempos de una época desajustada, anuncian precisamente su venida.

Las notas de los *Grundrisse* subrayan las principales consecuencias de esta revolución de la historicidad. La heterogeneidad del desarrollo histórico es incompatible con la imagen de un progreso en sentido único, que postula –dirá Nietzsche– "la homogeneidad absoluta de todo lo que sucede". El progreso no podría salir intacto del rechazo de la historia universal. Marx toma nota de ello sobriamente. En general, ya no hay que tomar más el concepto de progreso "bajo la *forma abstracta* habitual", que hace de él una especie de destino y de providencia (el progreso técnico que traería aparejado mecánicamente progreso social y cultural). Esta forma abstracta supone una noción homogénea y vacía del tiempo. Por su mero transcurso, el tiempo que pasa ("la mano del tiempo", dice Darwin) fabricaría el progreso: en un camino ya trazado, nada de frenos, nada de desviaciones, nada de paradas. El desarrollo desigual entre esferas sociales, jurídicas y culturales obliga, por el contrario, a pensar un progreso que no sea ni automático ni uniforme. La historia no es un largo río tranquilo. El progreso técnico tiene su reverso de regresión social (o ecológica). Aquí, progreso; allá, regresión: "El progreso, escribe Robert Bonnaud, se divide, es el enemigo de sí mismo". Cambia de frente y de dirección.

¡Zeitwidrig! Ni contemporaneidad, ni linealidad. Discordancia de las esferas y de los tiempos. Tiempo ritmado de alternancias y de intermitencias. Tiempo quebrado de la política y de la estrategia.

30. Max Stirner, *L'Unique et sa propriété*, París, Stock, 1978, págs. 72 y 275.

Abierto a las contradicciones rítmicas de los ciclos y las genealogías, este "materialismo histórico" no puede confundirse con el "materialismo naturalista". Cada individuo participa de una pluralidad temporal en la que intervienen ciclos económicos, ciclos orgánicos, ciclos ecológicos, tendencias grávidas de la geología, del clima, de la demografía. El tiempo dislocado está cribado de oportunidades y de momentos propicios anunciados antaño por el *kairos* de los sofistas. La duración ya no actúa a la manera de causa, sino de una oportunidad. La dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción, cuyos límites hay que determinar, "no suprime las diferencias reales". El azar ya no es un accidente o un parásito de la causalidad, sino el correlato inmediato del "desarrollo necesario", el otro de la necesidad, el azar de *esta* necesidad, así como la libertad no es un capricho, sino libertad de una imposición. Determinado, el desarrollo histórico permanece pleno de encrucijadas y bifurcaciones, de empalmes y orientaciones.

Smoking... No smoking...

Esta revolución conceptual suprime la Historia universal capaz de poner orden en el caos histórico. Permite reexaminar las escrituras históricas enumeradas por Hegel: la historia original, la historia reflexiva, la historia filosófica. La historia no es de ninguna manera universal por naturaleza y siempre. Llega a serlo a través de un proceso de universalización real. Solamente entonces puede comenzar a ser pensada como universalidad en devenir. Contra todo eurpeocentrismo normativo, esta simple observación abre la vía a la antropología y a la historia comparativa.

Desde la Introducción de 1843 a la *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, Marx captó la especificidad paradójica de una historia alemana condenada a compartir las restauraciones con los pueblos modernos sin compartir con ellos las revoluciones. Política en Francia, la revolución es filosófica en Alemania, no en el sentido vulgar de tratarse de una simple parodia fantasmal de revolución inalcanzable, sino en el sentido en que expresa un desarrollo desigual a escala europea

entre instancias económicas, políticas y filosóficas. En la combinación de esas desigualdades, un avance es también retraso, y viceversa. El "retraso" político y económico alemán determina su "avance" filosófico, mientras que el "avance" económico inglés lleva en sí el "retraso" político y filosófico. Avances y retrasos se conjugan sin compensarse. Forman parejas asimétricas. Marx nos invita a pensar el contratiempo de esas disposiciones temporales: "Nosotros, los alemanes, hemos vivido nuestra posthistoria en el pensamiento, en la filosofía. Somos contemporáneos filosóficos del presente sin ser sus contemporáneos históricos"[31].

Contemporáneos no contemporáneos. Descontemporáneos.

La historia no conoce un sentido único. Ni longitudinalmente, siguiendo la fila de los siglos. Ni en corte, cuando uno piensa la vida del otro mientras el otro vive el pensamiento de uno, sin que filosofía e historia, economía y política alcancen jamás a reconciliarse en la armonía apaciguada de la simple "correspondencia". Pensado como "retraso", en relación con una norma temporal imaginaria, el anacronismo termina por imponerse no como anomalía residual, sino como atributo esencial del presente. La no contemporaneidad no se reduce a la desigualdad indiferente de sus momentos. Es también su desarrollo combinado en un nuevo espacio-tiempo histórico.[32]

Henos aquí lejos del Mecano somero de las infraestructuras y las superestructuras. La crítica de la razón histórica

31. Karl Marx, *En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción*, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras fundamentales*, t. I (*Marx. Escritos de juventud*), Fondo de Cultura Económica, México, 1982, pág. 495. "¿Qué es lo contemporáneo?", pregunta Michel Serres, puesto que nos hacemos sin cesar, "al mismo tiempo, gestos arcaicos, modernos y futuristas", según un tiempo estampado y plegado (*Éclaircissements*, Paris, Flammarion, "Champs", 1993) (Edición en castellano: *El pasaje del noroeste*, Madrid, Debates, 1991.)

32. Lenin con su teoría del eslabón débil, y Trotsky con su tesis sobre el desarrollo desigual y combinado y la revolución permanente, sacan las consecuencias estratégicas de esta "nueva escritura de la historia".

no lleva, con todo, a la contemplación impotente o estetizante del ruido y la furia. La dialéctica de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción ilumina el desarrollo histórico. Pero los conceptos no agotan la realidad. Marx recuerda enérgicamente los "límites" de esta dialéctica que "no suprime las diferencias reales". Porque la necesidad explicativa no suprime el azar, y el "cómo" de la historia remite "necesariamente" a lo aleatorio de la lucha.

"La historia universal" no es el cumplimiento de un destino o de una escritura. Resultado del proceso de universalización efectiva de la conciencia (sobre todo por el desarrollo de la comunicación), ella misma es un producto histórico, del que conviene dar cuenta, y no el principio explicativo.

La historia no tiene sentido filosófico.

Es, sin embargo, políticamente inteligible y estratégicamente pensable.

Anunciada por los *Grundrisse*, la *nueva escritura* de la historia es puesta en práctica en *El capital*. Así como lo atestiguan índice y circunstancias, ya no se trata de la Historia en tanto tal.

Monos, bellotas y hombres

Algunas polémicas contra el determinismo de Marx derivan de la pura y simple ignorancia o de la amalgama deliberada entre su teoría y cierto "marxismo" doctrinario. Kolakowsky se cuestiona, por ejemplo, sobre "el marxismo como doctrina del futuro": "Ningún especialista en Marx podrá negar que el *sentido de la historia* que Marx percibe al tiempo que busca destacar su huella no resulta, para él, sólo de sus investigaciones retrospectivas, sino que es, en primer lugar, a través de sus pronósticos sobre los destinos futuros de la humanidad que dicho sentido puede volverse explícito. *Es de entrada señalando la perspectiva de un mundo nuevo hacia el cual nos conduce infaliblemente la sociedad contemporánea que estamos en condiciones de comprender la significación del pasado: aquí está*

el punto de vista joven-hegeliano que Marx nunca rechazó. Es sólo a la luz de la unidad futura de la humanidad que se nos revela el sentido de la historia universal pasada. Sería pues imposible admitir, al menos como marxista, una posición que no aceptara la profecía comunista. Un marxismo amputado de este elemento dejaría de ser marxismo"[33].

Marx rechaza categóricamente, por el contrario, el punto de vista "joven-hegeliano" que aquí se le atribuye.

Chapoteando en los prejuicios, Kolakowsky confunde enfoque lógico y filosofía de la historia. Cuando Marx ve en la anatomía del hombre la clave de la anatomía del mono, precisa que "la sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción". Por ello "las categorías que expresan sus condiciones" permiten, al mismo tiempo, "comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada, y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena"[34]. Ver en este razonamiento la prueba de una concepción determinista o teleológica de la historia es un contrasentido burdo. Se trata de un problema de conocimiento. La forma más desarrollada revela los secretos de las formas menos desarrolladas. Esto no quiere decir, en absoluto, que el hombre sea el destino del mono, su único desarrollo concebible, su único futuro realmente posible. Nada obliga, en efecto, a *considerar al hombre como finalidad del mono.*[35] Entre ellos hay numerosas bifurcaciones.

33. Leszek Kolokowsky, *Histoire du marxisme*, *op. cit.*, t. I, pág. 537.
34. Karl Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*, t. I, pág. 26.
35. En *La Violence capitalisée* (París, Cerf, 1986), Bernard Guibert hace este estimulante comentario sobre la inteligibilidad "anatómica" de la historia: "La inteligibilidad de la historia se efectúa *a posteriori*. Lo lógico es lo histórico condensado. Por tanto el mismo anacronismo está orientado por una irreversibilidad; el cono de luz (de espacio y de tiempo) que acompaña al capital en su trayectoria impide la inteligibilidad de otra historia que no sea la suya y retrospectiva. El capital recapitula su historia. En ese sentido solamente, la anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono". (pág. 29)

Desde el fondo de su prisión, Gramsci ridiculizó con humor "el pensamiento [...] evolucionista vulgar, fatalista, positivista" atribuido a Marx: "Se podría plantear así la cuestión: toda 'bellota' puede pensar en llegar a ser encina. Si las 'bellotas' tuviesen ideología, esta sería precisamente la de sentirse 'grávidas' de encinas. Pero, en realidad, el 999 por mil de las bellotas sirven de alimento a los cerdos y, a lo sumo, contribuyen a crear salchichas y mortadela"[36].

No hay término de la historia, pues. No hay roca de Solutré, no hay colina inspirada donde culminar el ascenso. No hay cima desde la cual la llanura atravesada a ciegas se ofrecería a la mirada triunfante. No hay revelación retrospectiva del sentido. Sólo mortadela profana y salchichas prosaicas.

La categoría temporal del conocimiento no es la de un futuro poseedor de la última palabra, sino la del presente suministrando las claves de inteligibilidad del pasado. Que una forma desarrollada permita aclarar formas embrionarias, una categoría compleja una categoría simple, no significa que *ese* desarrollo sea el único futuro posible de *este* embrión. Las categorías de la economía burguesa permiten, sin duda, echar una nueva mirada sobre todas las formas de sociedad, pero *cum grano salis*, porque no eximen de elaborar las categorías específicas de dichas formaciones sociales. Al denunciar la ilusión retrospectiva según la cual una sociedad tiende casi siempre a concebir el pasado como su génesis necesaria, Marx rechaza una especie de determinismo al revés: las sociedades anteriores, dice, "pueden contener esas formas de un modo desarrollado, atrofiado, caricaturizado, etcétera, pero la diferencia será siempre esencial. La así llamada evolución histórica reposa en general en el hecho de que la última forma considera a las pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma, y dado que sólo en raras ocasio-

36. Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, *op. cit.*, t. 4, cuaderno 9 (XIV) 1932, pág. 100. En el mismo cuaderno, Gramsci fustiga "la historia fetichista" y la ilusión de los orígenes según la cual se busca en la historia que precede los gérmenes de un hecho concreto como se busca "el pollo en el huevo fecundado". (pág. 79)

nes, y únicamente en condiciones bien determinadas, es capaz de criticarse a sí misma [...] las concibe de manera unilateral[37]". Esta relación unilateral de la forma última con las formas pasadas elimina la abundancia de los posibles y mutila una necesidad amputándole sus azares.

Queriendo explicar la historia a través de la historia se gira en círculos. Hay que romper el círculo. Invertir la cuestión. Abrir la totalidad. Ya no partir de la historia como principio explicativo, sino plantearla como lo que hay que explicar.

La nueva escritura de la historia requiere, pues, la elucidación de la estructura interna real del modo de producción. El orden lógico prevalece sobre el orden genético que los ingenuos del concepto persisten en confundir con la historia empírica. Este conocimiento no se expresa bajo la forma de predicciones históricas disfrazadas de previsiones científicas. Marx denuncia, por el contrario, a los inventores de un estado normativo ("que debe ser creado") o de un ideal al que la sociedad debería plegarse. Su propósito antiutópico consiste en extender el abanico de los posibles, no para predecir el curso necesario de la historia, sino para pensar las bifurcaciones surgidas del instante presente.[38]

La teoría se hunde, pues, en los subsuelos de lo actual, para desenredar los nudos de un tiempo pleno de gorduras, de fruncidos y de pliegues. Para desarrollar las leyes de la economía burguesa, "no es necesario escribir la historia real de las relaciones de producción". Su observación, como relaciones vueltas ellas mismas históricas, conduce "siempre a primeras ecuaciones [...] que apuntan a un pasado que yace por detrás de este sistema". Al mismo tiempo que brindan "la concepción certera del presente", estos indicios

37. Karl Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*, t. I, capítulo "Formas que preceden a la producción capitalista", págs. 27 y siguientes.

38. "Cada vez que Marx estudia los problemas históricos concretos, el concepto de necesidad es sustituido por el concepto de alternativa" (Agnes Heller, *La Théorie des besoins*, París, UGE, 1978, pág. 108) (Edición en castellano: *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Península, 1978).

brindan, también, "*la clave para la comprensión del pasado*; un trabajo aparte, que confiamos en poder abordar alguna vez. Este análisis correcto lleva asimismo a *puntos en los cuales foreshadowign [prefigurando]* el movimiento naciente del futuro, *se insinúa la abolición de la forma presente de las relaciones de producción.* Si por un lado las fases preburguesas se presentan como *supuestos puramente históricos, o sea abolidos,* por otro las condiciones actuales de la producción se presentan como aboliéndose a sí mismas y por tanto como poniendo los supuestos históricos para un nuevo ordenamiento de la sociedad"[39].

Ni más, ni menos.

Una nueva temporalidad del conocimiento se afirma aquí. Las sociedades de ayer no son en sí mismas, en su inmediatez, históricas. Se vuelven históricas bajo el choque del presente. El conocimiento del pasado no debe consistir en ponerse su ropa vieja, en deslizarse bajo su piel o en abarcar con la mirada panóptica el cuadro acabado de la historia universal. No es del orden horizontal, del pasar revista o del sobrevuelo dominador.

Es del orden vertical. De la excavación y el hundimiento en las profundidades del presente, donde están enterradas las llaves que abren tanto los cofres del pasado como las puertas del futuro. No para ofrecer el dominio del mismo, sino para dejar entrever, en la fugacidad de un resquicio, a la luz vacilante de una antorcha, los paisajes todavía indecisos del deseo. Una *prefiguración del futuro* no tiene la certeza de un fin previsible. No es más que el "nacimiento de un movimiento". El instante actual, que cae permanentemente en el pasado, toma conciencia de su propia abolición y de su propia superación, en una palabra, de su propia historicidad naciente. Se convierte así, a su vez, en el "supuesto histórico para un nuevo ordenamiento de la sociedad". De este nuevo ordenamiento, que ya se niega, el presente no puede saber nada definitivo, decir nada positivo. Solamente puede tomar

39. Karl Marx, *Grundrisse, op. cit.*, t. I, pág. 422.

al vuelo el momento de lo negativo de donde brotan los cohetes deslumbrantes y efímeros de lo posible.

Poco inclinado a las elucubraciones, Marx se niega tanto a ennegrecer los borradores del porvenir como a avivar el fuego bajo las marmitas del futuro. No traza los planos de una sociedad perfecta que charlatanes de escasa virtud liquidarán con gusto en el mercado negro de las reformas al por menor. Se contenta con deslizar el pie para dejar entreabierta la puerta por donde se filtra el fulgor vacilante del mañana.[40]

Si Marx hiciera suya la teodicea hegeliana del Espíritu, el encadenamiento mecánico de los modos de producción hacia el comunismo desgranaría simplemente las estaciones de un curso inexorable hacia el paraíso reencontrado. Sus célebres cartas a Vera Zasulich sobre Rusia desmienten categóricamente tal visión lineal.[41] En ellas sostiene la posibilidad, para la sociedad rusa, de ahorrarse los sufrimientos de la acumulación capitalista. La articulación de la comunidad agraria rusa y del desarrollo industrial de los países más desarrollados permite tal posibilidad. La combinación del trabajo colectivo de la tierra con las técnicas más avanzadas (abonos químicos, máquinas agrícolas) puede permitir alcanzar directamente una productividad superior a la de la empresa agrícola capitalista "porque en Rusia, gracias a una combinación de circunstancias únicas, la comuna rural, todavía establecida a escala nacional, puede liberarse gradualmente de sus características primitivas y desarrollarse directamente como elemento de la producción colectiva sobre una escala nacional: es justamente gracias a la *contemporaneidad* de la producción capitalista

40. Llegados a este punto uno se pregunta qué es lo que predomina en realidad, si la ceguera teórica o la mala fe, cuando un autor tan meticuloso como Elster se obstina en denunciar "la tendencia constante de Marx a fundir o confundir filosofía de la historia y análisis histórico" (Jon Elster, *Karl Marx...*, *op. cit.*, pág. 586).

41. Maurice Godelier, *Las Sociétés précapitalistes et le mode de production asiatique*, París, Cerm, 1967. [Edición en castellano: *La noción de "modo de producción asiático"*, en M. Godelier-K. Marx-F. Engels, *El modo de producción asiático*, EUDECOR, Córdoba, 1966).

que puede apropiarse de todas las adquisiciones positivas sin pasar por sus horrorosas peripecias". Esta carta de 1882 retoma la noción de *contemporaneidad* introducida en las notas de 1857: *¡la contemporaneidad (internacional) de situaciones (nacionales) no contemporáneas permite desordenar las etapas de una pretendida normalidad histórica!* Entre 1845 y 1882, el camino teórico recorrido es considerable, pero el enemigo es siempre el mismo: el fetichismo histórico.

Una carta de 1877 a la redacción de los *Otetchevestveny é zapisky* hace claro eco a los textos de *La sagrada familia* y de *La ideología alemana*: "Mi crítico quiere metamorfosear mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en el Occidente europeo en una teoría histórico-filosófica de la marcha general que el destino le impone a todo pueblo, cualesquiera sean las circunstancias históricas en que se encuentre, a fin de que pueda terminar por llegar a la forma de la economía que le asegure, junto con la mayor expansión de las potencias productivas del trabajo social, el desarrollo más completo del hombre. Pero le pido a mi crítico que me dispense [...] sucesos notablemente análogos pero que tienen lugar en medios históricos diferentes conducen a resultados totalmente distintos. *Estudiando por separado cada una de estas formas de evolución y comparándolas luego, se puede encontrar fácilmente la clave de este fenómeno, pero nunca se llegará a ello mediante el pasaporte universal de una teoría histórico-filosófica general cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica*". Marx rechaza inapelablemente todo esquema general, *suprahistórico*, superpuesto a la impredictibilidad determinada del desarrollo real. Esto no ha impedido a sus epígonos (socialdemócratas o estalinistas) imaginar una sucesión mecánica de modos de producción, a riesgo de escamotear algunos, como el modo de producción asiático, que hubieran podido trastornar el bello ordenamiento.[42]

42. Como señala Leszek Kolakowsky, "la categoría de modo de producción asiático puede parecer no ser más que un detalle en la filosofía marxista de la historia, pero representa, sin embargo, una tesis que nos obliga a revisar muchos estereotipos marxistas vigentes, y en particular todos esos estereotipos que conciernen al determinismo histórico y al progreso"

¿Cómo pensar esta combinación de leyes y aleatoria, de tendencias y acontecimientos, de determinaciones económicas y bifurcaciones políticas? ¿Y cómo pensar "la transición" que lleva más allá del modo de producción capitalista? La transición cuatro veces centenaria, esporádica y desigual, de la génesis del capital proporciona preciosas indicaciones. No se cumple sobre la base solamente de las fuerzas o relaciones económicas, sino a través de guerras, conquistas, la intervención del Estado, las luchas religiosas, las reformas jurídicas.[43]

Marx aparece descuartizado entre dos ideas contradictorias.

Por una parte, no puede dejar de pensar la transición al socialismo como un proceso de larga duración, a imagen de la transición al capitalismo. Siguiendo esta hipótesis, el capitalismo mismo desarrolla las condiciones de su propia negación y las mutaciones llegarán en su momento, ya que, además, "la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar"[44]. La ortodoxia kautskiana de la II Internacional desarrolló unilateralmente esta interpretación. Las revoluciones son parte, entonces, de una maduración orgánica y casi natural del proceso social. *Se hacen,* en cierto modo, sin que sea necesario hacerlas. Reducido al pa-

(*Histoire du marxisme, op. cit.*, I, pág. 504). Es lo menos que se puede decir. Para la ortodoxia estaliniana, esta eliminación tenía una importancia evidente. Si la mayor parte de la humanidad vive bajo modos de producción ajenos a la sucesión cronológica entre feudalismo y capitalismo, ya no hay esquema de desarrollo unificado, ya no hay teoría de la revolución por etapas que valga, y –¿quién sabe?– ya no hay manera de presentar al socialismo realmente existente como "postcapitalismo" o "transición" necesaria al socialismo. Ese "post" no tiene, en efecto, ningún sentido. Las sociedades burocráticas nunca han sido postcapitalistas. Ni en el tiempo: siguen siendo contemporáneas del sistema capitalista mundial dominante; ni desde el punto de vista de la productividad del trabajo, que nunca ha alcanzado la de los centros imperialistas. Para entenderlas mejor, sería necesario pensar la historia según la articulación del sistema mundial de dominación y de dependencia y según la no contemporaneidad de su espacio-tiempo.

43. Ver el artículo de Maurice Godelier, "Les contextes illusoires de la transition au socialisme", *Actuel Marx*, número especial, *Fin du communisme*, París, PUF, 1991.

44. Karl Marx, Prólogo de 1859 a *Contribución a la crítica de la economía política*, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas, op. cit.*, t. 1, pág. 518.

pel de pedagogo, el partido está encargado de aclarar la conciencia de las masas, transmitir las lecciones de la experiencia y administrar la pila cada vez mayor de sufragios electorales y afiliados sindicales.

Por otra parte, Marx comprende perfectamente la asimetría de las condiciones entre revolución burguesa y revolución proletaria. La burguesía detenta los medios de producción antes de controlar el poder político. Dueña del tiempo, produce y forma sus intelectuales orgánicos. Los proletarios sufren, por el contrario una dominación absoluta. Al perder su autonomía en el trabajo, al caer en la necesidad de venderse como mercancía, entran en el círculo de hierro de la alienación. Condenados como están a girar en círculos, bajo el látigo de la mercancía, en el circo de la ideología dominante, la mejor pedagogía (propaganda) partidaria no bastaría para quebrar su servidumbre. Para ello es necesario el levantamiento y la insurrección. La política revolucionaria consiste en captar esos momentos excepcionales en que el encanto del fetichismo puede ser roto.

¿Cómo conciliar la maduración del proceso y lo aleatorio de la acción? ¿Cómo combinar la lentitud del primero y la rapidez del segundo? ¿Cómo dominar el cambio de ritmo en virtud del cual las jornadas revolucionarias valen repentinamente siglos? ¿Cómo asegurarse de que la revolución corte en buen momento –ni demasiado temprano ni demasiado tarde– el nudo de las contradicciones? Demasiado temprano, y la transición imposible caería en los atolladeros del "comunismo burdo" lúcidamente denunciados desde los *Manuscritos de 1844*. Demasiado tarde, y la humanidad se embarcaría en Dios sabe qué galerías, sin garantía de poder rehacer algún día lo que fue mal hecho o falló. Las revoluciones nunca llegan a la hora. Se obstinan en faltar a las citas. Parecen condenadas a esa dialéctica infernal del "ya no" y el "todavía no", a esta caída vertiginosa entre "el ya-ahí del todavía no" y "el ya-no del todavía"[45].

45. Jacques Derrida, *Glas*, París, Denoël, "Médiations", 1981, pág.305.

El angustiante enigma de las revoluciones socialistas lleva este desarreglo al colmo. ¿Cómo de nada devenir todo? ¡Cómo dar ese gran salto sin romperse los huesos!

Desde las revoluciones de 1848 Marx tiene conciencia de la particularidad de las revoluciones proletarias. Las revoluciones burguesas, como las del siglo XVIII, "avanzan arrolladoramente de éxito en éxito". Pronto, "llegan en seguida a su apogeo y una larga depresión se apodera de la sociedad, antes de haber aprendido a asimilarse serenamente los resultados de su período impetuoso y agresivo". Las revoluciones proletarias, en cambio, "se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen continuamente en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado, para comenzarlo de nuevo, se burlan concienzuda y cruelmente de las indecisiones, de los lados flacos y de la mezquindad de sus primeros intentos, parece que sólo derriban a su adversario para que éste saque de la tierra fuerzas y vuelva a levantarse más gigantesco frente a ellas, retroceden constantemente aterradas ante la vaga enormidad de sus propios fines, hasta que se crea una situación que no permite volver atrás y las circunstancias mismas gritan: *Hic Rhodus, hic salta!*"[46].

Revoluciones burguesas y proletarias difieren también por su temporalidad. La conquista del poder político es para la burguesía el desenlace de una hegemonía ya instaurada. Para el proletariado, es la clave de la emancipación social y cultural. La revolución burguesa sanciona transformaciones consumadas. La revolución proletaria abre un período indeciso y caótico. Mientras que la relación de explotación y el contrato de intercambio mercantil reproducen automáticamente el cara a cara entre burgueses y proletarios, ningún mecanismo social garantiza el debilitamiento de las categorías mercantiles y la reproducción de un orden social no capitalista. El tiempo se fractura, se repliega sobre sí mismo, se dilata bruscamente.

46. Karl Marx, *El dieciocho Brumario*, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, *op. cit.*, t. 1, págs. 411-412.

Las páginas de *El dieciocho Brumario...* revisten hoy día un interés particular. Consciente de que no hay acuerdo espontáneo entre temporalidades económica y política, Marx deja la última palabra a las "circunstancias" encargadas de restablecer la armonía. Porque nadie gobierna la conflictividad social ni la fecha de sus explosiones. Los motines y las revoluciones no obedecen a los decretos de la teoría. Intempestivos e inactuales, nunca están en su lugar en el curso rutinario de los trabajos y los días. Su temporalidad esquiva no corresponde al "sentido de la historia" vulgarmente reprochado a Marx y Engels. A menudo sospechoso de determinismo agudo, Engels comprende perfectamente a la política como desgarramiento de un horizonte determinado: "En mi opinión, las colonias propiamente dichas, es decir, los países ocupados por poblaciones europeas –el Canadá, El Cabo, Australia– se volverán todas independientes; en cambio, los países habitados por población nativa, que son simplemente subyugados –la India, Argelia, las posesiones holandesas, portuguesas y españolas–, debe tomarlas el proletariado transitoriamente en sus manos y conducirlas con toda la rapidez posible hacia la independencia. Es difícil decir cómo se desarrollará ese proceso. [...] *Pero en cuanto a las etapas sociales y políticas que habrán de recorrer entonces esos países antes de llegar a la organización socialista, creo que en la actualidad sólo podemos adelantar hipótesis bastante ociosas*"[47].

Deconstruir la Historia universal

Los textos de Marx que podrían justificar el reproche de una visión teleológica de la historia están influidos por la ciencia de lo vivo entonces en el pleno desarrollo.[48] Así, numerosas

47. Friedrich Engels, carta a Karl Kautsky del 12 de septiembre de 1882, en K. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, *op. cit.*, t. 3, págs. 78 y 79.

48. La biología del siglo XIX está atravesada por interrogaciones metodológicas que coinciden con las de la crítica de la economía política. A diferencia de la física, la biología no trabaja sobre causalidades mecánicas, sino

metáforas consideran al capital como un organismo: "La circulación del capital es al mismo tiempo su devenir, su crecimiento, *su proceso vital*. Si algo habría de ser comparado a la *circulación de la sangre*, ese algo no sería la circulación formal del dinero, sino la del capital, llena de contenido". La competencia reproduce y desarrolla su "organización viva interna".

La acusación de determinismo mecánico, a primera vista consistente, saca argumento de los equívocos del progreso. En realidad, no hay necesidad de postular una causalidad implacable o un juicio final para estimar que lo que sigue constituye un progreso en relación con lo que precede. El criterio puede seguir siendo sobriamente comparativo. Marx rechaza, desde 1858, "la concepción abstracta del progreso", fácilmente confundido con el hábito y la rutina, ¿pero cómo lo concibe? Toda su lógica se opone a una visión unilateralmente cuantitativa. La reducción de las relaciones humanas a la frialdad de las relaciones monetarias y el simple amontonamiento de las mercancías no pueden constituir pruebas de civilización. Necesario, el desarrollo de las fuerzas productivas por sí sólo no constituye una condición suficiente. Los criterios más frecuentemente invocados son más sociales que técnicos: las relaciones del hombre con la mujer (en los *Manuscritos de 1844*), la conquista de un tiempo libre creativo contra el tiempo esclavizante y alienado del trabajo forzado (en los *Grundrisse*), el enriquecimiento de la especie y de la personalidad individual a través del desarrollo y la diversificación de las necesidades.

El orden cronológico no es para nada una garantía. Para convencerse de ello basta leer las magníficas páginas de Engels en *La guerra campesina en Alemania*. En la historia real, el vencido no forzosamente carece de razón y el vencedor no necesariamente la tiene. La mirada crítica del oprimido sobre

sobre estructuras significativas. De ahí su visión naturalmente teleológica. Al defender la fecundidad de tal razonamiento, Georges Canguilhem distingue una teleología trascendental de lo que él llama una teleología organísmica: poner al organismo total en el primer plano no obliga, en modo alguno, a investirlo de cualquier designio providencial.

las "alternancias" del progreso parece incluso negar la misión civilizadora en otros textos reconocida al capitalismo. Con todo, dice Marx, "de lo que se trata es de saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo en el estado social de Asia. Si no puede, entonces, y a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra habrá sido *el instrumento inconsciente de la historia* al realizar dicha revolución. En tal caso, por penoso que sea para nuestros sentimientos personales el espectáculo de un viejo mundo que se derrumba, desde el punto de vista de la historia tenemos pleno derecho a exclamar con Goethe: ¿Quién lamenta los estragos / si los frutos son placenteros?"[49]. La conclusión no deja lugar a dudas; además, la actitud de Marx ante la anexión de Texas y California por Estados Unidos lo confirma. Así como los "pueblos sin historia" son sacrificados al dinamismo de las naciones históricas, la colonización sería partícipe, a pesar de sus horrores, de una modernización civilizadora. Los partidarios declarados de la colonización en el seno de la II Internacional, como David o Van Kol, pudieron sacar argumentos de esto para justificar su apoyo muy poco crítico a las expediciones imperialistas de comienzos de siglo.[50]

Marx, sin embargo, expresa más bien insatisfacción ante una contradicción no resuelta. El papel colonial de Inglaterra será "progresista" si y sólo si la humanidad no alcanza a revolucionar las relaciones sociales en Asia. Entonces y sólo entonces se podrá considerar que Inglaterra cubrió ese papel, sin olvidar que fue a través del crimen. Esta idea de un

49. Karl Marx, "La dominación británica en la India", *New-York Daily Tribune*, 25 de junio de 1853, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, *op. cit.*, t. 1, págs. 504-505.

50. Ver Roman Rosdolsky, "Le Problème des peuples sans histoire" (inédito en francés). (Edición en castellano: *El problema de los pueblos "sin historia"*, Barcelona, Fontamara, 1981.) Es importante recordar que los textos de Marx y Engels son previos a la aparición de lo que Lenin, Rosa Luxemburgo, Bujarin y Hilferding caracterizaron como el imperialismo moderno. Sobre los congresos de la II Internacional y la cuestión colonial, ver Stuart Schramm y Hélène Carrère d' Encausse, *Le Marxisme et l'Asie*, Paris, Armand Colin, 1965.

progreso relativo no se reduce a la pobre relación comparativa entre un antes y un después. Toma en cuenta ocasiones fallidas y virtualidades deshechas. Un "progreso" en relación con un Estado feudal despótico no necesariamente lo es en relación con las posibilidades perdidas, y no basta considerar fríamente el papel del colonialismo británico en Asia como progresista por defecto para absolver sus fechorías. El punto de vista político no coincide con el análisis histórico. La cita de Goethe ilustra esta contradicción dolorosa. Bajo el reino de la propiedad privada, las fuerzas productivas "no conocen más que un desarrollo parcial" y "se convierten, para la inmensa mayoría, en fuerzas destructivas"[51].

El problema está ahí. Marx deconstruye la noción de Historia universal. Cada presente ofrece una pluralidad de desarrollos posibles. Pero no todos esos posibles tienen el mismo índice de normalidad. La ortodoxia mayoritaria tanto de la II como de la III Internacional trató gustosamente los desarreglos del capitalismo en términos clínicos. Las mismas oposiciones al estalinismo a menudo aplicaron a las sociedades burocráticas el vocabulario de la "degeneración" y la "deformación". Al oponer monstruosidades y desarrollo sano, el "marxismo" sin Marx se dotó, así, de un verdadero discurso teratológico. Siempre perspicaz, Gramsci reprocha al *Ensayo popular* de Bujarin el juzgar al pasado de irracional y el proponer "un tratado histórico de teratología"[52].

Darwin ya tenía conciencia, sin embargo, de la relación problemática entre normal y patológico: "No se puede establecer una distinción clara entre las monstruosidades y las simples variaciones [...]. Por monstruosidad presumo que se quiere significar alguna considerable desviación de estructura, generalmente perjudicial o no útil para la especie"[53]. Estas

51. K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, *op. cit.*

52. Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, *op. cit.*, t. 4, cuaderno 11 (XVIII) 1932-1933, pág. 278. Se refiere al libro de Nicolai Bujarin *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*, Córdoba, Pasado y Presente, 1972.

53. Charles Darwin, *El origen de las especies*, Madrid, EDAF, 1980, pág. 86 (traducción de Aníbal Froufe).

diferencias teóricas se agravan cuando se pasa de la biología a la la historia. Como correctamente lo vio Canguilhem, la distinción entre normal y patológico supone, entonces, un juicio de valor inmanente al movimiento: "No hay hecho normal o patológico en sí. La anomalía o la mutación no son en sí mismas patológicas. Expresan otras normas de vida posibles. Si esas normas son inferiores –en cuanto a estabilidad, la fecundidad y la variabilidad de la vida– a las normas específicas anteriores, serán llamadas patológicas. Si esas normas se revelan eventualmente, en el mismo medio, equivalentes, o, en otro medio, superiores, serán llamadas normales. Su normalidad les vendrá de su normatividad. Lo patológico no es la ausencia de norma biológica; es otra norma, pero comparativamente rechazada por la vida"[54]. Se podrá decir, analógicamente, que en historia no hay anormalidad; a lo sumo, anomalías. Tratar al nazismo o al estalinismo como formas patológicas, en lugar de ver en ellos fenómenos históricos enteramente originales, lleva a la vez a valorizar a las sociedades normales en relación con las que se desvían, y a minimizar el alcance específico de sus "desviaciones" pasajeras. Revelan "otras normas de vida posibles". Deben ser combatidos no en nombre de una norma histórica inexistente, sino a en nombre de un proyecto que reivindica sus propios criterios de juicio.

Como la vida, la historia es variación de formas e invención de comportamientos. No es sorprendente encontrar en Hegel una lógica de la historia y en Marx una lógica del capital concebidas como lógicas de lo vivo. La vida plantea sus propios valores buscando ganarle a la muerte y jugando contra la entropía creciente. Se puede también imaginar a la sociedad resistiendo a su propia agonía. Las formas rechazadas no lo son en virtud de una línea divisoria nítida entre normal y patológico, sino en nombre de una resistencia siempre recomenzada a su propia morbosidad. Gramsci piensa en ello probablemente cuando capta "en cada instante de la historia

54. Georges Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, París, PUF, 1991 (Edición en castellano: *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.)

in fieri" una lucha "entre lo racional y lo irracional", "entiendo por irracional aquello que no triunfará en último análisis, que nunca llegará a ser historia efectiva, pero que en realidad es racional también porque está necesariamente ligado a lo racional, y es un momento imprescindible de aquél; que en la historia, si bien triunfa siempre lo general, también *lo 'particular' lucha por imponerse y en último análisis se impone también en cuanto que determina un cierto desarrollo de lo general y no otro (...). Sólo la lucha, con su éxito, y ni siquiera con su éxito inmediato, sino con el que se manifiesta en una victoria permanente, dirá qué es lo racional o irracional*, qué es 'digno' de vencer porque, a su modo, continúa y supera el pasado".[55]

Normalidad y racionalidad son siempre parciales y provisionales. Bajo permanente reserva de confirmación. Nada dice que lo presuntamente "normal" o lo "racional" tengan el éxito asegurado. Incluso incompleta, la normalidad sigue siendo la normalidad y plantea el problema de su criterio. Si Dios está muerto y si la ciencia no hace moral, no quedan más que dos soluciones. O bien el juicio de la Historia vuelve subrepticiamente, en puntas de pies, a decir la última palabra de la fábula; o bien el punto de vista de clase determina "su" norma de manera autorreferencial. Ya no se trata en este caso de una normalidad trascendental, sino de una racionalidad inmanente que expresa, como una elección estratégica, un deseable que sería a la vez una necesidad optativa y una posibilidad efectiva.

Esta última hipótesis parece más conforme a la problemática de Marx.[56] No es nada fortuito que haya comenzado su crítica por la desacralización conjunta de la Familia y la

55. Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, *op. cit.*, t. 3, cuaderno 6 (VIII) 1930-1932, pág. 17.

56. El pensamiento estratégico permanece apenas esbozado en Marx. Prácticamente ausente de la II Internacional, sólo desplegará plenamente con Lenin. Remitimos, al respecto, a la investigación de Henri Maler. Para él, estrategia y utopía son dos polos que se excluyen mutuamente, y la crítica de la utopía es "por definición estratégica". Ahora bien, en Marx, la palabra estratégica siguió siendo balbuceante: la estrategia no sería más que

Historia. El curso de la historia ya no sigue, en lo sucesivo, el trazo único que le dará sentido. Se divide en brazos y ramas sin cesar recomenzados. Cada punto de bifurcación crítica plantea sus propias cuestiones y exige sus propias respuestas.

La crítica de la filosofía especulativa de la historia lleva a Marx a modificar radicalmente el campo conceptual y a cambiar de prioridad teórica.

Por una parte, explica Jean-Marie Vincent, "la lucha de clases debe pensarse como una lucha contra la prehistoria, contra la primacía del pasado cerrado, lo que significa también lucha por la reactualización de las potencialidades inexploradas e inutilizadas del pasado oculto y enterrado. En tal sentido, no puede haber linealidad del progreso social y superación no alcanzada sin recuperación de lo que en otro tiempo no encontró su validación. El frente del progreso transciende de ese modo los límites habituales de la temporalidad; se establece, como lo constata Bloch, en una temporalidad elástica que atraviesa las épocas. Nada ha sido definitivamente perdido porque nada por el momento fue verdaderamente jugado"[57]. Por otra parte, el fetiche destrozado de la historia libera las categorías, permitiendo pensarla de otro modo. Sobre las ruinas de la Historia universal emergen una "ritmología" del capital, una conceptualización de las crisis, una historicidad donde, en lo sucesivo, la política "prevalece" sobre la historia.[58] En *La ideología alemana*, Marx invoca las "intrusiones realmente históricas de la política en la historia". Las mismas anuncian una inteligibilidad de la historia real, que presupone el aniquilamiento de su propio mito.

"la traducción de la historia tal como se expresa en el lenguaje de la teoría". Este inicio en falso de la estrategia permitiría el regreso subrepticio de la utopía mal criticada.

57. Jean-Marie Vincent, *Critique du travail*, París, PUF, 1987, pág. 45. Ver también Stéphane Moses, *L'Ange de l'Histoire*, París, Seuil, 1991, y Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, sentinelle messianique*, París, Plon, 1991.

58. Walter Benjamin, *Paris capitale du XIX siècle*, París, Cerf, 1989, pág. 405. (Edición en castellano: *Iluminaciones I, II, III, IV*, Madrid, Taurus, 1999.)

La desproporción entre los inagotables comentarios de que es objeto la supuesta "filosofía marxista de la historia" y la escasa atención concedida a esta revolución conceptual es sorprendente. Puesto que a partir de los *Grundrisse* la historia en el sentido corriente se retira del discurso teórico. Y "cuando *El capital* interrumpe el curso y desgarra el tejido de todo el movimiento histórico, es como un trueno inaudible, un silencio, un margen"[59].

No hemos terminado de aprender a escuchar ese silencio.

59. Gérard Granel, prefacio a *La Crise des sciences européennes*, de Husserl, *op. cit.*

2

Los tiempos desacordes (a propósito del marxismo analítico)

Henos en tiempos de restauración.

¿De qué orden? A la medida de los desórdenes. ¿De progreso? Cabe la duda.

El oscurecimiento de la lucha de clases es propicio para las seducciones del mercado y para la escalada de los conflictos localistas y de capilla.

Durante mucho tiempo, Alemania, Europa latina y Europa central se proyectaron como los centros vivos de los marxismos teóricos. Ahora, la renovación parece soplar del norte. La corriente del llamado "marxismo analítico" o de "la elección racional" produce un trabajo a menudo meticuloso sobre los textos. *Analytical Marxism* es el título-manifiesto de un libro publicado en 1986 por John Roemer en el que figuran contribuciones de Jon Elster, Gerry Cohen, Eric Olin Wright, Robert Brenner, Adam Przeworski y Philippe Van Parijs. La mayoría de esos autores coinciden en oponer "individualismo metodológico" y "colectivismo metodológico". Wright caracteriza a esta corriente como "una tendencia intelectual en el seno de un marxismo académico de nuevo influyente". Sin minimizar los desacuerdos entre estos investigadores sobre casi todas las cuestiones prácticas cruciales, Wright señala su compromiso metodológico común: respeto

a las normas científicas convencionales; importancia concedida a una conceptualización sistemática ("atención particular a la definición de los conceptos y a la coherencia lógica de los repertorios entre conceptos interdependientes"); especificación atenta de los progresos de la argumentación que une a los conceptos entre sí con "utilización explícita de modelos sistemáticos; importancia de la acción intencional de los individuos en las teorías tanto explicativas como normativas". Más circunspecto que sus colegas hacia "el individualismo metodológico", el propio Wright plantea francamente la cuestión: "¿Qué queda del marxismo después de todo esto?"[1].

Estos autores comparten, pues, la convicción de que "el marxismo" debe aspirar "a la categoría de ciencia social auténtica". Inspirado en la pragmática y en la teoría de juegos, su enfoque presupone un acuerdo sobre lo que constituye la ciencia y sobre lo que son los criterios de la misma. La investigación empírica juega un papel decisivo. Debe consagrarse mucho tiempo a "defender definiciones específicas" y a examinar la interdependencia lógica entre conceptos: "la condición necesaria para el desarrollo de teorías fecundas es la elaboración de conceptos lógicamente coherentes". Wright justifica así el recurrir a modelos abstractos, "algunas veces altamente formalizados", tomados prestados de la teoría de juegos. Finalmente, aunque esta cuestión sea la que cause más controversias en el seno del grupo, se pone el acento en los "microfundamentos" y el comportamiento de actores racionales.[2] La teoría del equilibrio general, los modelos de la

1. Eric O. Wright, *Interrogating Inequality*, Londres, Verso, 1994. Esta cuestión ya fue planteada por John Roemer en *Analytical Marxism*: "¿Por qué ese tipo de trabajo se llamaría marxista? No estoy seguro de que así deba llamarse".
2. Eric O. Wright cuestiona la identificación pura y simple del marxismo analítico y el individualismo metodológico: "En realidad, numerosos marxistas analíticos se han mostrado explícitamente críticos hacia el individualismo metodológico y se han opuesto al recurso exclusivo a los modelos de racionalidad abstracta para interpretar la acción humana" (*Interrogating...*, *op. cit.*, pág. 190).

"elección racional" y de la economía neoclásica proporcionan, entonces, herramientas que permiten teorizar la formación de las preferencias y entrever los fundamentos de una psicología materialista.

Ellen Meiskins Wood presenta a este "marxismo de la elección racional" como "la teoría de la explotación según Roemer, más la teoría de la historia según Cohen". Este acoplamiento no es para nada evidente *a priori*. Desde el momento en que las clases se disuelven en la interacción de los intereses individuales, la historia parece tener que inmovilizarse en el eterno recomienzo del juego. Las partidas se suceden sin continuidad ni progreso. El sentido se desvanece en una combinatoria indiferente de dotaciones y motivaciones. La historia no se agota sin embargo en la repetición uniforme de sus figuras. Avanza por eliminación de formas de propiedad y de explotación que se vuelven socialmente caducas: "Parece –dice Roemer– que la historia elimina necesariamente las diversas formas de explotación en cierto orden". En la medida en que cada vez menos bienes de producción pueden funcionar bajo el régimen de la propiedad privada, la flecha del tiempo histórico expresaría, a la vez, un determinismo tecnológico coaccionante y un proceso irreversible de socialización de la propiedad.

¿Marx teórico de la norma histórica?

A menudo se percibe, incluso entre decididos opositores a la contrarrevolución estaliniana, una nostalgia por la norma histórica. La revolución habría "degenerado" o se habría "desviado". Salida de su cauce o de sus casillas, la Historia debería terminar precisamente por volver a entrar ahí, luego de un "rodeo" o de un despiste más o menos largo.

Elster y Cohen pretenden, así, responder al reto que constituye la aparición en este siglo de una formación social inédita: el totalitarismo burocrático. ¿Qué lugar puede ocupar el estalinismo en una representación racional de la historia?

¿Arruina toda idea de progreso, remite la historia a la estética shakespeariana del ruido y la furia? ¿Cuáles son sus implicaciones hoy en día? Las preguntas son legítimas. Las respuestas, azarosas. Elster retiene del prólogo a *El capital* la idea que "las condiciones para un comunismo viable deben aparecer de manera endógena, si es que deben aparecer". Porque no necesariamente aparecerán. La fe irrazonable en tal desenlace revelaría una obstinada premisa teleológica: "La hora del comunismo llegará y, en consecuencia, todas las condiciones necesarias para su aparición se reunirán un día. En ese sentido, el esquema de desarrollo de Marx va del futuro al presente y no en sentido inverso. Marx no previó que el advenimiento del comunismo pudiera ser *prematuro* y que, a semejanza del modo de producción asiático, se convirtiera en un callejón sin salida de la historia"[3].

"Prematuro": la palabra está dicha. Los debates sobre el ritmo justo de la historia acuden generalmente a algunos pasajes conocidos del prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*: "En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que *corresponden* a determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales [...]. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social [...]. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su

3. Jon Elster, *Karl Marx, une interprétation analytique*, París, PUF, 1989, pág. 417.

existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización"[4].

A pesar (o a causa) de sus intenciones didácticas, este texto plantea más problemas de los que resuelve. El comentario de Gerry Cohen comienza por disociar a las fuerzas productivas de la estructura económica; las fuerzas productivas no constituirían una relación, sino una propiedad o un objeto, primero y motor. Insiste luego en la noción de *correspondencia*. Las relaciones de producción "corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas". De ahí la célebre fórmula: "Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella". Cohen concluye al respecto que "podemos atribuir a Marx [...] no solamente una *filosofía* de la historia, sino también lo que merece ser llamado una *teoría* de la historia, que no es una construcción reflexiva, a distancia, de lo que sucede, sino una contribución al entendimiento de su dinámica interna"[5].

Fiel al título de su libro capital, hace una "defensa" resuelta de esta teoría. De *La ideología alemana* a las *Teorías sobre la plusvalía*, enumera los indicios de una rigurosa determinación de las relaciones de producción por el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, porque "ninguna revolución triunfará antes de que la producción capitalista haya elevado la productividad del trabajo al nivel necesario"[6]. Una vez expropiada la clase dominante, la clase trabajadora no sería capaz de

4. K. Marx, prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, *op. cit.*, t. I, págs. 517-518.
5. Gerald Cohen, *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Siglo XXI, Madrid, 1986, pág. 28. (Traducción del inglés de Pilar López Máñez).
6. Karl Marx, *Teorías sobre la plusvalía*, en K. Marx y F. Engels, *Obras fundamentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980 (traducción del alemán de Wenceslao Roces).

fundar una comunidad socialista sin "la premisa práctica absolutamente necesaria" de una productividad elevada, pues sin ella la socialización forzada sólo conduciría a la generalización de la escasez. Lejos de llevar a la emancipación real del asalariado, la apropiación estatal de los medios de producción puede significar la generalización del trabajo asalariado bajo la forma del "comunismo burdo" (que podríamos traducir, hoy en día, por "colectivismo burocrático"). Las tentativas "prematuras" de cambio de relación social estarían condenadas, así, a la restauración capitalista bajo las peores condiciones.

Aquí se confunden varias cuestiones. Contra los comunistas utópicos, Marx insiste en las condiciones de posibilidad del socialismo. La socialización de la escasez sólo podría, según su fuerte expresión, "traer de nuevo toda la vieja mierda". Este recordatorio no es en vano. Pues la crítica del productivismo a menudo se presta a la ingenuidad. Si se trata de denunciar la falsa inocencia de las fuerzas productivas y de señalar su ambivalencia (factor de progreso tanto como de destrucciones potenciales), los desastres de este siglo establecen suficientemente su pertinencia sin que haya necesidad de sacar a colación las robinsonadas del crecimiento cero y de la economía de recolección. No hay un solo y único desarrollo posible, socialmente neutro, de las fuerzas productivas. Varias vías, de consecuencias sociales y ecológicas diferentes, son siempre concebibles. Pero la satisfacción de las necesidades sociales nuevas y diversificadas sobre la base de un menor tiempo de trabajo, y de ahí la emancipación de la humanidad del trabajo forzado, pasa necesariamente por el desarrollo de las fuerzas productivas.

Si se considera que el proletariado está calificado para jugar un papel clave en esta transformación, es sobre todo porque la división técnica y social del trabajo crea las condiciones para una organización consciente (política) de la economía al servicio de las necesidades sociales. Una socialización eficaz de la producción requiere, entonces, un nivel determinado de desarrollo. En una economía cada vez más mundializada, este umbral mínimo no está fijado país por

país. Relativo y móvil, varía en función de los lazos de dependencia y de solidaridad en el seno de la economía-mundo. Cuanto menos desarrollado esté un país, más tributario será de la relación de fuerzas internacional.

Para admitir esas coacciones, no hay necesidad de "defender", como lo hace Cohen, una "teoría de la historia" inspirada en la ortodoxia determinista de la II Internacional: "Lo que yo defiendo es un materialismo histórico anticuado, una concepción tradicional en la que la historia es, fundamentalmente, el desarrollo de la capacidad productiva del hombre y en la que las formas de sociedad crecen o decaen en la medida en que permiten o impiden este desarrollo"[7]. El capitalismo, dice, ha sido necesario "en la medida en que ha extendido la dominación del hombre sobre la naturaleza". A contracorriente de las nuevas utopías blandas, Cohen insiste en la primacía de las fuerzas productivas: "Cuando Marx dice que las relaciones de producción *corresponden* a las fuerzas productivas, quiere decir que las primeras son *adecuadas* a las segundas". Sustituir "correspondencia" por "adecuación" no nos adelanta un salto de pulga. ¿Relaciones y fuerzas están en correspondencia o en adecuación? La correspondencia determina un campo de posibles. No dicta relaciones de adecuación unívocas. Las fuerzas son determinantes en última instancia. Pero "la determinación en última instancia" es siempre el indicio de una dificultad tanto como de una solución. Así, las fuerzas productivas incluyen el enriquecimiento de la capacidad de trabajo humano. Las relaciones de producción determinan a las fuerzas productivas a través del sesgo de la productividad y de la capacidad de trabajo. Desarrollo de las fuerzas productivas y lucha de clases no son externas entre sí. Solamente derivan de niveles distintos de determinación, del más abstracto al más concreto, en la comprensión del desarrollo histórico.[8]

7. Gerald Cohen, *op. cit*, pág. XVI.

8. En *La Face cachée du Moyen Age* (París, La Brèche, 1988), Isaac Johsua echa abajo la propuesta de la primacía de las fuerzas productivas, en la que ve

Eric O. Wright resume la teoría de la historia según Cohen bajo la forma de teoremas:

1) el capitalismo se convierte a sí mismo en su propia barrera;
2) sus contradicciones crean las precondiciones del socialismo;
3) estas contradicciones producen también a la clase (proletaria) capaz de resolverlas;
4) no hay otra alternativa histórica al capitalismo que el socialismo.

Esta formalización lógica obedece al principio del tercero excluido. Los regímenes burocráticos, entonces, deberían entrar necesariamente en las categorías alternativas de capitalismo (aunque sea de Estado) o de socialismo (aunque sea "realmente existente"). Consciente de la excesiva rigidez de este esquema binario, Wright lo corrige introduciendo dos variantes:

3b) la capacidad transformadora del proletariado puede encontrarse indefinidamente bloqueada;
4b) está permitido imaginar alternativas postcapitalistas que no sean el socialismo.

Estas correcciones suavizan apenas una comprensión osificada del "materialismo histórico" abusivamente atribuida a Marx. Uno de los axiomas del "materialismo histórico" desde siempre habría sido que "el desarrollo histórico se produce siguiendo una trayectoria de desarrollo único", que no habría habido más que una sola vía, y que las ramificaciones históricas representarían solamente rodeos alrededor de esta vía obligada.[9]

un efecto ideológico del "productivismo": "La contradicción motriz de esta Edad Media no es entre fuerzas productivas y relaciones de producción mismas. [...] Nosotros sostendríamos que el cambio de las relaciones de producción precede y gobierna el de las fuerzas productivas."

9. Eric O. Wright, *Interrogating*, *op. cit.*, pág. 154.

¿Cómo conciliar la historia como desarrollo de las fuerzas productivas con la historia como historia de la lucha de clases? Elster ve ahí "una dificultad capital del marxismo": "No se encuentra huella de un mecanismo a través del cual la lucha de clases estimule el desarrollo de las fuerzas productivas".[10] En lugar de profundizar esta hipótesis, Elster saca también el comodín de "la visión teleológica de la historia". Existiría en Marx "una relación muy estrecha entre la filosofía de la historia y la predilección por la explicación funcional. Es, ciertamente, porque él creía a la historia dirigida hacia un objetivo que sentía justificado explicar no solamente los patrones de comportamiento, sino incluso los acontecimientos singulares en función de su contribución a este fin"[11]. Al resumir la teoría de Marx como "una amalgama de colectivismo metodológico, explicación funcional y deducción dialéctica", Elster no observa ni matices ni escrúpulos: "Todos estos enfoques tal vez se dejan subsumir bajo la rúbrica más general de la teleología. La mano invisible que sostiene al capital es una de las dos grandes formas de teleología en Marx; la otra es la necesidad de que el proceso termine, a fin de cuentas, destruyéndose"[12]. En verdad, más allá de las mistificaciones y los prodigios del fetichismo, Marx revela la realidad profana de las relaciones objetivadas que los hombres mantienen entre sí. El funcionalismo que Elster golpea, no es más que una sombra proyectada de la clásica intencionalidad refugiado en su propio "individualismo metodológico". Incapaz de comprender las insólitas "leyes tendenciales" de Marx con su necesidad sembrada de azar, desarma y rearma tristemente el tedioso Mecano de las fuerzas y las relaciones, de la infraestructura y la superestructura.

Porque, ¿dónde están en Marx esos "acontecimientos singulares" explicados a través del fin de la historia? El, que analiza el dieciocho Brumario, la guerra de Secesión y la Comuna

10. Jon Elster, *Karl Marx...*, *op. cit.*, pág. 429.
11. *Ibid*, pág. 429.
12. *Ibid*, pág. 689.

de París en la singularidad del acontecimiento, determinada y contingente, él que deja históricamente abierta la cuestión del desarrollo capitalista. Elster tampoco logra volver a juntar las fuerzas productivas y la lucha de clases que su enunciado separó artificialmente: ¡como si las modalidades de la lucha fueran externas e indiferentes al desarrollo de las fuerzas, y como si la lucha no estuviera ya dada entre las determinaciones de las fuerzas productivas! Al resistirse a la explotación de su fuerza de trabajo, los asalariados tienden a liberar nuevas fuerzas productivas y a encontrar nuevos yacimientos de productividad. Esta "ley interna" o "inmanente" del desarrollo no implica, en modo alguno, una visión teleológica trascendental. El desarrollo de las fuerzas productivas no excluye la decadencia o la desaparición de civilizaciones vencidas. Roma siempre puede ser saqueada y la caída de los imperios en la barbarie no es una invención de cineastas o de escritores de ciencia-ficción.

Cegados por la primacía unilateral de las fuerzas productiva, Cohen y Elster equivocan el camino. Mientras Marx escudriña el secreto de los ciclos y los ritmos económicos para renovar la escritura de la historia, ellos se ensañan en construir una teoría inhallable y pierden de vista, así, la contradicción real de una "transición" inscripta en una representación rigurosamente inmanente del desarrollo histórico. Maurice Godelier señaló las vacilaciones de un Marx tentado a pensar el paso del capitalismo al socialismo a imagen de la transición entre feudalismo y capitalismo. En virtud de una ley genética casi natural, el comunismo debería nacer, entonces, de las entrañas mismas del capital antes de poder dominarlo. Los gérmenes de la sociedad futura se desarrollarían en los poros de la sociedad actual siguiendo un largo proceso de gestación. Esto es, en un sentido (pero sólo en un sentido), lo que ocurre. La acumulación del capital engendra la concentración de la fuerza de trabajo, la socialización tendencial de la producción, un desarrollo sin precedente de las ciencias y las técnicas, una integración creciente del trabajo intelectual a las fuerzas productivas. Y la lucha de clases

hace surgir, simultáneamente, nuevas posibilidades y nuevos derechos.

Lejos de representaciones triunfalistas, la historia no se reduce a un juego de suma cero. Su desarrollo acumulativo está marcado por el de las ciencias y las técnicas. La aparición de un nuevo modo de producción no es la única salida posible del precedente. No es su única superación concebible. Solamente se inscribe en el campo determinado de las posibilidades reales. Una evaluación del progreso histórico en términos de avances y retrocesos sobre un eje cronológico imagina al desastre bajo la forma del regreso a un pasado caduco o de sus sobrevivencias residuales, en lugar de alertar contra las formas inéditas, originales y perfectamente contemporáneas de una barbarie que es siempre la de un presente particular, una barbarie de nuestro tiempo.

Comprendidas en un sentido no mecánico y unilateral, las fuerzas productivas reencuentran aquí su papel. Fuerzas productivas y relaciones de producción son los dos aspectos del proceso a través del cual los seres humanos producen y reproducen sus condiciones de vida. Salvo un aniquilamiento siempre posible, el desarrollo de las fuerzas productivas es acumulativo e irreversible. De ello no resulta un progreso social y cultural automático, sino solamente su posibilidad. De otro modo, todo proyecto de emancipación derivaría del puro voluntarismo ético o de la pura arbitrariedad utópica. Decir que el desarrollo de las fuerzas productivas tiene direccionalidad, que su película no puede ser rebobinada, significa que no se regresa del capitalismo al feudalismo y del feudalismo a la ciudad antigua. La historia no da marcha atrás. Bajo viejos harapos engañosos, puede, sin embargo, incubar las peores novedades.

¿Socialismo o barbarie? ¡No "socialismo o statu quo", no "socialismo o mal menor", no "socialismo o regresión"! No avance o retroceso. Una verdadera bifurcación. La dialéctica de los posibles también es acumulativa. El aniquilamiento de las virtualidades liberadoras inventa amenazas desconocidas y no menos aterradoras.

Correspondencias y optimización

Para Elster, como para Cohen, la primacía de las fuerzas productivas puede "referirse al nivel de desarrollo, al ritmo de cambio, o a las dos a la vez". Se trata, entonces, de precisar lo que se entiende por *correspondencia* (o discordancia), de la que dependen la posibilidad y la actualidad de un cambio sistémico. La ruptura de la correspondencia aparece no como un bloqueo absoluto de las fuerzas productivas, sino como una pérdida de optimización: "La teoría enuncia que el nivel de las fuerzas productivas determina cuáles son las relaciones óptimas para su desarrollo ulterior. Afirma, además, que las relaciones óptimas tienen tendencia a imponerse. Esta versión es probablemente la que mejor capta la posición teórica más general de Marx"[13]. El pasaje del prólogo de 1859 que afirma que una formación social no desaparece jamás sin que se hayan desarrollado "todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella" (y donde son evocadas "relaciones de producción nuevas y superiores"), así como las páginas admirativas en las que Marx describe el papel progresista del capital en la acelerada transformación de las fuerzas productivas, pueden, en efecto, ser comprendidos en términos de optimización. Las relaciones de producción caducarían en función de una correspondencia rota.

El cambio revolucionario se inscribiría en el orden del día cuando la relación de producción se volviera "subóptima" en relación con el desarrollo de las fuerzas productivas. Esta hipótesis aclararía tanto la realidad circunstanciada de la Revolución Rusa como el fracaso burocrático de la edificación socialista: "Es completamente posible que el comunismo se vuelva superior al capitalismo desde este punto de vista [el desarrollo del individuo] antes incluso de que sea técnicamente superior. [...] La superioridad del comunismo explicaría la revolución comunista en todos los países, salvo en el primero donde se produce. La aparición primera del

13. *Ibid*, pág. 404.

comunismo sobre la escena mundial histórica podría ser más o menos accidental, mientras que su difusión ulterior estaría racionalmente fundada. Una condición evidente es que la revolución no debería producirse antes de tiempo en el primer país. Habiendo descartado la idea de que el comunismo se instaurará en el país pionero porque sea más eficaz, no por ello deja de ser esencial que se introduzca en un momento en que el comunismo pueda desarrollar –inmediatamente o en suma– las fuerzas productivas más rápidamente que el capitalismo, sin lo cual no podría tener éxito para inspirar a los países siguiente"[14]. Siendo inconmensurables lo real y lo posible, el problema clave sería el del inicio. La alegada superioridad del comunismo en estado de proyecto no es verificable. Su superioridad práctica aseguraría a continuación su difusión progresiva y racional. Por ello la primera victoria sería necesariamente "accidental". En 1917, en suma, los dados habrían caído mal. Mal tiro, mala partida: en lugar de iniciar el triunfo de relaciones de producción más eficientes, vuelta a la casilla de partida.

Confrontado a esta sinrazón histórica, Elster cita a Trotsky en su ayuda: "Pero [...] la sociedad no está construida de un modo tan racional, que el momento oportuno para implantar una dictadura del proletariado se presente precisamente en el momento en que las condiciones económicas y culturales del país están en sazón para el socialismo"[15]. Para Trotsky, como para Marx, la historia no es tan simple. Crisis política y madurez de las condiciones económicas no forzosamente coinciden. De hecho, pondera Elster, "yo sostendría que esos dos factores [el económico y el político] tienden sistemáticamente a no coincidir"[16]. Los relojes no están puestos a la misma hora. Las temporalidades no son uniformes. Estructurada como un lenguaje, la política, como el inconsciente,

14. *Ibid.*
15. León Trotsky, *Historia de la revolución rusa*, Madrid, SARPE, 1985, pág. 257 (Traducción Andrés Nin, Lucía González y Luis Pastor).
16. Jon Elster, *Karl Marx...*, *op. cit.*

tiene desplazamientos y condensaciones. No contenta con no ser racional, ¿la historia sería un poco perversa?

Más sutil que el esquema mecanicista de desmoronamiento del capitalismo bajo el empuje de las fuerzas productivas, la tesis de Elster desplaza el problema sin resolverlo. Habría que poder determinar *la correspondencia óptima* entre fuerzas productivas y relaciones de producción, lo que se cuida mucho de hacer. Una primera dificultad concierne a la determinación misma de las fuerzas productivas: "La noción de desarrollo de las fuerzas productivas es ambigua por más de una razón. No se sabe muy bien si la explotación de las economías de escala corresponde a un desarrollo de las fuerzas productivas. Del mismo modo, no se sabe muy bien si las fuerzas productivas se desarrollan cuando posibilitan un plusproducto más importante en un ambiente y en condiciones demográficas constantes, o cuando posibilitan un plusproducto más grande en condiciones reales, eventualmente cambiantes"[17]. El concepto de fuerzas productivas plantea, en efecto, una dificultad común a la mayor parte de los conceptos fundamentales en Marx. Su enumeración descriptiva varía con el nivel de determinación del concepto.[18]

17. *Ibid.*

18. La noción de "fuerzas productivas materiales", además, puede inducir a error si se olvida que material se opone a formal y no implica ninguna concepción restrictiva. Así, las fuerzas productivas materiales nunca son reductibles a una materialidad trivial. Los avatares del concepto atestiguan que las fuerzas productivas incluyen tanto a los recursos naturales (materias primas, energía) y tecnológicos (máquinas, procedimientos) como a la organización del trabajo, los conocimientos científicos y la manera de producirlos. Lejos de jugar el papel de simple motor bajo el capó de las relaciones de producción, éstas mismas están determinadas por ellas, tanto desde el ángulo de la organización del trabajo como desde el de la utilización productiva del saber. Al criticar el esquema del "motor histórico" de Cohen, Michel Vadée señala: "Fuerzas y medios son dos categorías diferentes para el entendimiento común. En realidad, las cosas no son tan simples. En el trabajo que ya no es trabajo simple, en particular en la producción capitalista desarrollada (maquinismo industrial), las fuerzas productivas son medios y los medios de producción son fuerzas

La noción de *correspondencia* implica, entonces, una relación de reciprocidad relativa. Aproximaciones que remiten a la reproducción social de conjunto, optimización y suboptimización no pueden ser cuantitativamente definidas solo al nivel económico de la producción o de la distribución. Por lo demás, esta es la razón por la que Marx parece algunas veces acomodarse a la explotación y a la injusticia... en nombre de la correspondencia. Ricardo quiere la producción por la producción, "y es justo". ¿Justo? ¿La acumulación primitiva y el despotismo de la fábrica serían nuevas astucias de la razón histórica? La producción por la producción "no significa otra cosa que el desarrollo de las fuerzas productivas humanas, es decir, el desarrollo de la riqueza de la naturaleza humana como fin en sí", incluso si comienza por hacerse "a expensas de la mayoría de los individuos e incluso de clases enteras[19]". Desde el punto de vista de Ricardo, que es el de la economía política y no el de su crítica, no resulta ruin asimilar a los proletarios a bestias de carga o a máquinas, porque esto encaja bien *en el marco de las relaciones de producción capitalistas.*

"¡Esto es estoico, objetivo, científico!", ironiza Marx.

Ninguna medida permite establecer que un modo de producción ha alcanzado su límite, salvo la misma fuerza (productiva) del trabajo, mostrando a través de sus rebeliones e insurrecciones otra posibilidad histórica efectiva. Ninguna ley mecánica preside la ineluctabilidad victoriosa de las revoluciones. La "correspondencia" no es una simple adecuación de dos términos (infraestructura y superestructura). Solamente indica una relación de no-contradicción o de

hay identidad dialéctica. Fuerzas y medios pasan de uno al otro. Resulta vano querer mantener su distribución absoluta, como se aprecia en los cuadros sinópticos, donde se ordenan las diversas especies de fuerzas y medios de producción, donde se leen las ambigüedades y donde aparecen rarezas o lagunas sorprendentes". (*Marx penseur du possible*, París, Klincksieck, 1993, pág. 398).

19. Karl Marx, *Teorías sobre la plusvalía, op. cit.*, t. II, en K. Marx y F. Engels, *Obras fundamentales*, t. 13, pág. 125.

compatibilidad formal.[20] Recíprocamente, la discordancia de los tiempos determina el carácter general de una época.

"Una época de revolución social", dice Marx.

Un haz de posibilidades reales. Nada más.

¿El socialismo era "prematuro" en Rusia en los albores del siglo XX? La cuestión presupone una norma histórica de referencia: "Ya hemos señalado que una teoría de la historia no puede dar cuenta de *lo que se produce de anormal*, pero no hemos precisado, sin embargo, los *criterios de normalidad*"[21] Justamente. ¿Cómo definir a la normalidad entre las figuras singulares de la historia? Declarar sano lo que funciona "normalmente" es una muestra de tautología. *A fortiori*, Cohen lo señala correctamente cuando se trata de la relación social: "Sin duda, no podríamos hacer de la tendencia al crecimiento de las capacidades productivas una propiedad característica de una sociedad normal, como tampoco del ajuste de las fuerzas productivas a las relaciones de producción. Y habría que contar con que todo concepto de *sociedad normal* será menos claro y menos fácil de aplicar que el de *organismo sano*. Hay que recordar que la materia de la historia se resiste a una conceptualización afinada"[22].

Prudente, sin embargo, Cohen da a la primacía de las fuerzas productivas un sentido más explicativo que causal. Distingue tres grados de potencialidad:

1) en ciertas condiciones, *x* se volverá *y*;
2) en ciertas condiciones normales, *x* se volverá *y*;
3) en todas las condiciones normales, *x* se volverá *y*.

20. "En alemán, corresponder *(sich entsprechen)* y contradecirse *(sich widersprechen)* se oponen directamente. Nada de eso sucede en francés; de allí nuestro empleo de discordancia para hacer sensible lo que es inmediatamente percibido en alemán. Correspondencia puede decirse también *Übereinstimmung*, que tiene la misma raíz que *Bestimmung* (determinación), *stimmen*, que significa concordar en los diversos sentidos del término. Estas correspondencias son intraducibles." (Michael Vadée, *Marx penseur du possible*, *op. cit.*, pág. 154).

21. Gerald Cohen, en John Roemer, *op. cit.*

22. *Ibid.*

Estos grados, enunciados bajo la forma de leyes, remiten de nuevo a la normalidad presupuesta de la historia. ¿Qué significan "condiciones normales" para situaciones singulares? La necesidad y la posibilidad históricas sólo permiten predicciones condicionales, a la manera de Lenin anunciando *La catástrofe que nos amenaza... y cómo combatirla!* A diferencia de la predicción física, la anticipación histórica se expresa en un proyecto estratégico.

Cambio de registro y de racionalidad.

Un plano estrellado sustituye a la línea recta.

Porque el desarrollo histórico no se reduce a la alternancia monótona de correspondencias y discordancias. Pone en juego lo real y lo posible. En la lucha de cada instante entre lo racional y lo irracional, la irracionalidad es, en realidad, el reverso de la racionalidad y "un momento que hay que tomar en cuenta"[23]. Es irracional lo que nunca se volverá historia efectiva.

Los teóricos del marxismo analítico deberían también preguntarse si el capitalismo no ha durado demasiado y a qué precio. Corrigiendo una inmadurez con una senilidad, podrían buscar la buena media y trazar en el siglo la justa línea divisoria en la que el cambio se produciría en hora. Marx no se entrega a este género de especulaciones relojeras. Le basta con captar las contradicciones y los conflictos de la época, donde se juega lo efectivamente posible.

"La era de las guerras y las revoluciones", dice Lenin.

Lo demás es asunto de política, no de predicción. Todo se engendra "según la lucha y la necesidad", las dos juntas, no la una sin la otra. Y el tiempo del mundo se muestra en la historia "como unidad de la regla y de las vicisitudes del futuro"[24].

23. Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel, op. cit.*, t. 3, cuaderno 6 (VIII) 1930-1932.

24. Jean-Toussaint Desanti, *Réflexions sur le temps*, París, Grasset, 1993, pág. 25.

Intermitencias y contratiempos

Pasando por alto numerosos textos explícitos sobre el punto, Elster se obstina en encontrar en Marx "una teoría de la historia universal, del orden en que los modos de producción se suceden en la escena histórica". Le atribuye, incluso, "una actitud teleológica perfectamente coherente", a riesgo de no poder explicar el contraste entre *La ideología alemana* y los grandes textos ulteriores, "sino tal vez por influencia de Engels"[25]. Explicación tan cómoda como inconsistente. Pues los textos de 1846 no tienen nada de atolondramientos juveniles que derogarían la coherencia general, y se inscriben en una rigurosa continuidad con *La sagrada familia*. En los *Grundrisse* y la *Contribución* de 1859 resuena el eco fiel de aquellos textos: "La así llamada evolución histórica reposa en general en el hecho de que la última forma considera a las pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma, y dado que sólo en raras ocasiones [...] es capaz de criticarse a sí misma [...] las concibe de manera unilateral"[26]. No se podría rechazar más firmemente toda ilusión retrospectiva sobre el sentido de una historia cuyo desarrollo conspiraría para el coronamiento de un presente ineluctable y, en consecuencia, legítimo.

Correspondencia de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, necesidad y posibilidad históricas: henos aquí de vuelta ante la cuestión de la transformación de las sociedades, de las revoluciones "prematuras" y de las transiciones fallidas. No contento con atribuir a Marx el "esquema suprahistórico" que éste tan claramente condenó, Elster le reprocha haber imaginado un comunismo llegando a tiempo, en lugar de apuntar las consecuencias desastrosas de su llegada prematura. Esta *prematurez* no tiene sentido. Un acontecimiento que se inserta como un eslabón dócil en el encadenamiento ordenado de los trabajos y los días ya no se-

25. Jon Elster, *Karl Marx*, *op. cit.*

26. Karl Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*, t. I, pág. 27.

ría acontecimiento, sino pura rutina. La historia está hecha de singularidades circunstanciales. El acontecimiento puede ser llamado prematuro en relación con una cita imaginaria, pero no en el horizonte vacilante de la posibilidad efectiva. ¡Los que acusan a Marx de ser determinista son, a menudo, los mismos que le reprochan serlo insuficientemente! Para el marxista "legal" Struve, como para los mencheviques, una revolución socialista en Rusia en 1917 parecía monstruosamente prematura. La cuestión resurge hoy día a la hora de los balances. ¿No habría sido más prudente y preferible respetar los ritmos de la historia, dejar que las condiciones objetivas y el capitalismo ruso maduraran, dar a la sociedad tiempo para modernizarse?

¿Quién escribe la partitura y quién marca el compás?

Según Elster, "dos espectros atormentan a la revolución comunista": "Uno es el peligro de una revolución prematura favorecida por una mezcla de ideas revolucionarias avanzadas y situaciones miserables, en un país que todavía no está maduro para el comunismo. Otro es el riesgo de revoluciones conjuradas, de reformas preventivas introducidas desde arriba para desactivar una situación peligrosa"[27]. Si hay revoluciones prematuras deben encontrarse también, en efecto, revoluciones *pasadas*. Resuelto a no ceder a los arrullos de futuros radiantes, Cohen prefiere asentar que un capitalismo debilitado vuelve solamente posible "la subversión potencialmente reversible del sistema capitalista y no la construcción del socialismo"[28]. Cohen sigue sin lograr escapar a las trampas formales del prólogo de 1859: "La revolución anticapitalista puede ser prematura y, en consecuencia, fracasar su objetivo socialista". Así, una explicación del estalinismo reducida a la inmadurez de las condiciones históricas invalida *a priori*, en beneficio de un fatalismo mecánico, todo debate estratégico sobre la toma del poder en 1917, sobre las oportunidades de la revolución alemana en 1923, sobre la

27. Jon Elster, *Karl Marx...*, *op. cit.*, pág. 710.
28. Gerald Cohen, en John Roemer, *op. cit.*

significación de la NEP y sobre las diferentes políticas económicas factibles.

¿El debilitamiento del capitalismo hace posible la subversión? Sea. ¿No hace *ipso facto* posible "la construcción del socialismo"? Esto ya es decir otra cosa y afirmar demasiado. Es jugar a la ligera sobre la noción crucial de posibilidad. Si se entiende por posible el poder en el sentido de posibilidad actual, subversión y construcción son condicionalmente integrables aunque no están fatalmente ligadas. Sin lo cual la subversión podría consumirse esperando el último combate y extinguirse en la resignación. Marx (y Lenin) son más concretos. Para ellos no se trata de instaurar en Rusia el comunismo "en seguida", sino de iniciar la transición socialista. No buscaban clasificar a los países según una "escala de madurez", en función del desarrollo de las fuerzas productivas. Por el contrario, la respuesta de Marx a Vera Zasulich sobre la actualidad del socialismo en Rusia, insiste en dos elementos: la existencia de una forma de propiedad agraria que sigue siendo colectiva y la combinación del desarrollo capitalista ruso con el desarrollo mundial de las fuerzas productivas.[29] La "madurez" de la revolución no se decide en un solo país según un tiempo unificado y homogéneo. Se juega en la discordancia de los tiempos. El desarrollo desigual y combinado hace efectiva su posibilidad. La cadena puede romperse por su eslabón débil. La transición socialista sólo es concebible, en cambio, en una perspectiva, ante todo, internacional. La teoría de la revolución permanente, que sistematiza dichas intuiciones, siempre ha sido combatida en nombre de una visión rigurosamente determinista de la historia, y la ortodoxia estaliniana redujo precisamente la teoría de Marx al esqueleto de un esquema "suprahistórico", donde el modo de producción asiático ya no encuentra lugar.

29. Ver sobre este punto las cartas de Marx a Vera Zasulich. Ver también Trotsky, *La revolución permanente*; Lenin, *El desarrollo del capitalismo en Rusia* y las *Tesis de abril*; Alain Brossat, *La Théorie de la révolution permanente chez le jeune Trotsky* (París, Maspero, 1972), así como los trabajos históricos de D. H. Carr y Theodor Shanin.

La suerte de la Revolución Rusa después de 1917, el Thermidor burocrático, el terror estaliniano y la tragedia de los campos no resultan mecánicamente de su pretendida prematurez. Las circunstancias económicas, sociales y culturales jugaron un papel determinante. No constituían, sin embargo, un destino ineluctable, independiente de la historia concreta, del estado del mundo, de las victorias y las derrotas políticas. La revolución alemana de 1918-1923, la segunda revolución china, la victoria del fascismo en Italia y del nazismo en Alemania, el aplastamiento del *Schutzbund* vienés, la guerra civil española y el fracaso de los frentes populares representaron otras tantas bifurcaciones para la Revolución Rusa misma.

¿Cómo conciliar ese desarrollo tendencial con su negación, resultante del fetichismo generalizado de la mercancía y de la cosificación de la relación social? Marx repite que el vals infernal del trabajo asalariado y el capital reproduce la mutilación física y mental del trabajador, la sumisión de los hombres a las cosas, la sujeción de todos a la ideología dominante y a sus fantasmagorías. La *prematurez* de la revolución toma, entonces, un sentido que Cohen y Elster no sospechan. Es una *prematurez*, en cierto modo, *estructural y esencial*. No es de tal o cual país, de tal o cual momento. En la medida en que la conquista del poder político precede a la transformación social y a la emancipación cultural, el comienzo es siempre un salto peligroso, posiblemente mortal. Su tiempo suspendido es propicio para las usurpaciones burocráticas y para las confiscaciones totalitarias.

Para Elster, "el capitalismo era una etapa ineludible en dirección del comunismo", según "la filosofía marxiana de la historia". En la medida en que el comunismo se vuelve posibilidad real solamente desde cierto nivel de desarrollo, el capitalismo contribuye a reunir las condiciones para ello. Esta trivial evidencia no autoriza en nada la proposición recíproca de un capitalismo que siempre y en todas partes sería la etapa necesaria (ineludible) hacia el fin predeterminado del comunismo. No es lo mismo decir: *a)* que el comunismo

presupone un grado determinado de las fuerzas productivas (productividad del trabajo, calificación de la fuerza de trabajo, desarrollo de las ciencias y las técnicas) al que contribuye el crecimiento capitalista; *b)* que el capitalismo constituye una etapa y una preparación inevitable sobre la vía trazada de la marcha del comunismo. La segunda fórmula cae en la ilusión tan a menudo motivo de burla por parte de Marx, según la cual "la última forma considera a las pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma"[30].

Necesidad histórica y posibilidades efectivas

Una revolución "justo a tiempo", sin riesgos ni sorpresas, sería un acontecimiento sin acontecimiento, una especie de revolución sin revolución. Actualizando una posibilidad, la revolución es, por esencia, intempestiva y, en cierta medida, siempre "prematura". Una imprudencia creadora.

Si la humanidad sólo se plantea los problemas que puede resolver, ¿no todo debería llegar a su hora? Si una formación social nunca desaparece antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, ¿por qué forzar el destino y a qué precio? ¿Era prematuro o patológico proclamar, desde 1793, la primacía del derecho a la existencia sobre el derecho de propiedad? ¿Exigir la igualdad social al mismo nivel que la igualdad política? Marx dice claramente lo contrario: la aparición de un derecho nuevo expresa la actualidad del conflicto. Las revoluciones son el signo de lo que la humanidad *puede históricamente* resolver. En la inconforme conformidad de la época, son un poder y una virtualidad del presente, a la vez de su tiempo y a contratiem-

30. Escamoteando la espinosa cuestión del modo de producción asiático, Stalin quiso reducir pues la historia concreta a un esquema "suprahistórico" de sucesión de modos de producción. Esta operación ideológica estaba directamente al servicio de intereses políticos ("construcción del socialismo en un solo país", alianzas internacionales, bloque de las cuatro clases).

po, demasiado temprano y demasiado tarde, entre el ya-no y el aún-no. Un tal vez cuya última palabra no ha sido dicha.

¿Tomar el partido del oprimido cuando las condiciones objetivas de su liberación no están maduras revelaría una visión teleológica? Los combates "anacrónicos" de Espartaco, Münzer, Winstantley y Babeuf, entonces, serían desesperadamente fechas en vista de un fin anunciado. La interpretación inversa parece más conforme al pensamiento de Marx: ningún sentido preestablecido de la historia, ninguna predestinación justifican la resignación a la opresión. Inactuales, intempestivas, descontemporáneas, las revoluciones no se integran a los esquemas preestablecidos de la "suprahistoria" o a los "pálidos modelos supratemporales". Su acontecimiento no obedece al programa de una Historia universal.

Nacen a ras del suelo, del sufrimiento y la humillación.

Siempre hay razón para rebelarse.

Si la "correspondencia" tiene valor de normalidad, ¿hay que adherirse a la causa de los vencedores contra las impaciencias calificadas de provocaciones? Marx está, sin vacilación ni reserva, del lado de los pordioseros en la guerra de los campesinos, de los niveladores en la revolución inglesa, de los iguales en la Revolución Francesa, de los comuneros destinados al aplastamiento versallés.

Se puede imaginar que la época de las revoluciones se eterniza en la putrefacción de los tiempos desacordes, que las fuerzas productivas siguen creciendo con su cortejo de daños y destrucciones, que la parte de sombra del progreso predomina sobre su parte de luz. Henri Lefebvre evoca este "crecimiento sin desarrollo", donde el divorcio entre fuerzas productivas y relaciones de producción se traduce en una irracionalidad acrecentada.

El presente es la categoría temporal central de una historia abierta. Emancipado de los mitos del origen y del fin, es el tiempo de la política que "en lo sucesivo prevalece sobre la historia" como pensamiento estratégico de la lucha y de la de la decisión: "El materialista histórico no puede

renunciar al concepto de un presente que no es transición, sino que ha llegado a detenerse en el tiempo"[31].

San Agustín le implora a Dios que le enseñe cómo hacer saber a los profetas las cosas futuras o, más precisamente, "lo qué hay de presente en las cosas futuras". Porque, "hablando con propiedad", no se podría decir que hay tres tiempos, encadenados por un orden de sucesión cronológica, sino tres modos de un mismo tiempo triplemente presente: "Un presente de lo pretérito, un presente de lo presente y un presente de lo futuro"[32]. El presente redistribuye el sentido, explora el campo de lo virtual de la punta de sus "tal vez", inventa nuevas oportunidades.

En estos tiempos anudados, cruzados, trenzados, ya no hay lugar para la predicción oracular de un destino implacable, sino sólo para la anticipación condicional, para el anuncio de lo que sucederá "si" y sólo si la ciudad infiel olvida sus tradiciones. Desleal a lo ineluctable, el profeta desafía a la fatalidad. Ya no se trata de bajar la pendiente, de la papirotada original al agotamiento final, o de andar recto según el encadenamiento de las causas y los efectos. A diferencia del oráculo, la profecía es condicional. En oposición a un mesianismo vulgar, a la espera resignada, su mesianismo activo trabaja los dolores del presente. "Porque no hay tiempo para la venida del Mesías, de quien se pueda hacer depender sus acciones diciendo de él: está cerca o está lejos. Y la obligación

31. Walter Benjamin, "Tesis de la filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos*, t. I, Madrid, Taurus, 1973, pág. 189 (traducción de Jesús Aguirre).

32. San Agustín, *Confesiones*, México, Ediciones paulinas, 1980, Libro XI, capítulo XX, pág. 241 (traducción del latín de Antonio Bramila Z.). En Heidegger, por el contrario, el ser para la muerte coloca el presente bajo condición de futuro. Mientras la primacía del pasado determina lo histórico, en la historialidad el futuro prevalece como expresión de la finidad de la temporalidad: "La historia no auténtica busca lo moderno para librarse del peso del pasado, mientras que la historia auténtica es la del regreso de lo posible", Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, París, PUF, 1990. Ver también Françoise Proust, *L'Histoire à contretemps*, París, Cerf, 1994.

resultante de los mandamientos no depende de la venida del Mesías. Después de que hayamos hecho lo que debemos hacer, si Dios nos concede a nosotros y a nuestros nietos ver al Mesías, será todavía mejor. [...] Daniel nos explica cuán profundo es el conocimiento del fin y que es obscuro y está escondido. Por ello los maestros, de memoria bendita, nos disuaden de calcular el fin de los tiempos para la venida del Mesías –habiendo fracasado una muchedumbre en esas especulaciones– por temor a que se confundan al ver que el fin ha llegado y que el Mesías no ha venido. En verdad los maestros, de memoria bendita, han dicho: 'Que se quiebre el aliento de aquellos que calculan el fin de los tiempos'"[33].

El profeta, en efecto, no se abandona al "fervor de la espera". Se las ingenia para hacer fracasar los fallos del sentido denunciando lo que sucederá de malo si... Condicional, la profecía mesiánica no es la espera confiada o resignada de un acontecimiento anunciado, sino el despertar a la posibilidad de su venida. Conocimiento reflexivo, donde lo conocido modifica sin cesar lo posible, su modo temporal es presente, no el futuro.

La profecía es, entonces, la figura emblemática de todo discurso político y estratégico. En "La catástrofe que nos amenaza y cómo combatirla", Lenin descifra tendencias, convencido de que su enunciado condicional vuelve evitable lo que parece ineluctable.

La catástrofe es segura *si*... No es, pues, fatal.

A la igualación "lógicamente imposible" de las clases, Marx opone su abolición "históricamente necesaria". Esta necesidad histórica no tiene nada de fatalidad mecánica. La especificidad de la economía política impone ver de nuevo los conceptos de azar y de ley, distinguir la necesidad "en el

33. Maimónides, *Épître de la persécution y Épître au Yemen*, en *Épîtres*, París, Gallimard, "Tel", 1993, págs. 42 y 85. A los judíos les estaba prohibido predecir el futuro. (Edición en castellano: *Cinco epístolas de Maimónides*, Barcelona, Riolpiedras Ediciones, 1988.)

sentido especulativo-abstracto" de la necesidad "en el sentido histórico-concreto". "Existe necesidad –dice Gramsci– cuando existe una premisa eficiente y activa, cuya conocimiento en los hombres se ha vuelto actuante planteando fines concretos a la conciencia colectiva, y constituyendo un conjunto de convicciones y de creencias poderosamente actuante como las 'creencias populares'"[34].

Inmanente, la "necesidad histórica" enuncia lo que debe y puede ser, no lo que será: "La posibilidad real y la necesidad, por ende, son diferentes sólo en apariencia [...]. Sin embargo, esta necesidad es al mismo tiempo relativa"[35]. La posibilidad real se vuelve necesidad. La necesidad comienza por la unidad, "que no está todavía reflejada en sí", de lo posible y de lo real. Todavía no se ha determinado ella misma como contingencia. Porque la necesidad, agrega Hegel, real en sí, es igualmente contingencia. "Esto se evidencia primeramente porque lo realmente necesario constituye, sí, según su forma, un necesario, pero según su contenido es un limitado, y por tal medio tiene su contingencia. [...] En sí, por tanto, se halla aquí la unidad de la necesidad y la accidentalidad; esta unidad tiene que ser llamada realidad absoluta."

Desde su tesis sobre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro, Marx maneja perfectamente esta dialéctica: "El acaso es una realidad que sólo tiene el valor de la posibilidad, y la posibilidad abstracta es precisamente la antípoda de la posibilidad real. La segunda se contiene dentro de límites definidos, como el entendimiento; la primera es ilimitada, como la fantasía. La posibilidad real trata de fundamentar la necesidad y la realidad de su objeto; a la posibilidad abstracta no le importa el objeto explicado, sino el sujeto que explica. Se trata de que el objeto sea simplemen-

34. Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, *op. cit.*, t. 4, cuaderno 11 (XVIII) 1932-1933, pág. 327.

35. G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Argentina, Solar/Hachette, 1976, págs. 486-487 (traducción del alemán Augusta y Rodolfo Mondolfo).

te posible, concebible. Lo posible en abstracto, lo concebible, no se interpone en el camino del sujeto pensante, no representa para éste un límite ni una piedra con la que tropiece. Y es indiferente el que esta posibilidad sea real, ya que el interés no recae, aquí, sobre el objeto en cuanto tal. [...] La necesidad aparece en la naturaleza finita como una necesidad relativa, como determinismo. La necesidad relativa sólo puede deducirse de la posibilidad real [...]. La posibilidad real es la explicación de la necesidad relativa"[36]. La posibilidad se inscribe en ese juego de lo necesario y lo contingente, en el movimiento de la necesidad formal a la necesidad absoluta, vía la necesidad relativa. Se distingue tanto de la simple posibilidad formal (o no contradicción) como de la posibilidad abstracta o general. En tanto que posibilidad determinada, lleva en sí una "imperfección", de lo que resulta que "la posibilidad es, al mismo tiempo, una contradicción o una imposibilidad".

"Pensador de lo posible", Marx juega, así, de varios modos: lo posible contingente, cuyo lazo con la realidad determina (según Hegel) la contingencia; "el ser en potencia" como capacidad determinada para recibir (según Aristóteles) una forma dada (el paso de la potencia al acto sería, entonces, el momento unitario por excelencia del azar y la necesidad); lo posible histórico finalmente (real o efectivo –*wirklich*–), que sería la unidad de lo posible contingente y del ser en potencia.[37] *El capital* no dice otra cosa: ninguna necesidad absoluta, ningún demonio de Laplace. Azar y necesidad no se excluyen. La contingencia determinada del acontecimiento no es arbitraria ni caprichosa; solamente deriva de una causalidad no formal: "Al contrario, ha sido más bien

36. Karl Marx, "Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza, en general", en K. Marx y F. Engels, *Obras fundamentales*, t. 1 (*Marx. Escritos de juventud*), *op. cit.*, pág. 28. Sobre la categoría de posible en Marx, ver Michel Vadée, *Marx penseur du possible*, *op. cit.*, y Henri Maler, *Congédier l'Utopie*, París, L'Harmattan, 1994.

37. Apareciendo de entrada como posibilidad en *El capital*, la crisis se vuelve efectiva a través del juego de la lucha y de las circunstancialidades.

solamente aquel espíritu el que ha determinado un hecho tan pequeño y accidental como su oportunidad"[38].

La necesidad dibuja el horizonte de la lucha.
Su contingencia conjura los decretos del destino.

El último apartado del penúltimo capítulo del libro primero de *El capital*, "Tendencia histórica de la acumulación capitalista", ha inspirado muchas profesiones de fe mecánicas en el hundimiento garantizado del capital bajo el peso de sus propias contradicciones, así como muchas polémicas. Marx escribe: "La negación de la producción capitalista se produce por sí misma, con la necesidad de un proceso natural. Es la negación de la negación"[39].

Curioso texto, en verdad. Por una parte, anticipa lúcidamente las tendencias a la concentración del capital, a la aplicación industrial de la ciencia y la técnica, a la organización capitalista de la agricultura, a la socialización contradictoria de los grandes medios de producción, a la mundialización de las relaciones mercantiles: estas previsiones se han verificado ampliamente. Por otra parte, parece deducir del desarrollo capitalista una ley de pauperización absoluta y de polarización social creciente. Las polémicas de Marx contra Lasalle y su "ley de hierro de los salarios" prohiben sin embargo una interpretación mecánica de la pauperización. Por el contrario, la idea de que la concentración del capital y "el mecanismo mismo de la producción capitalista" tienen por efecto la masificación del proletariado y la elevación automática de su resistencia, de su organización y de su unidad, rompe, al menos parcialmente, con la lógica general de *El capital*. El acento puesto en "las leyes inmanentes de la producción capitalista" conduce, aquí, a una objetivación y a una naturalización de la "fatalidad" histórica. Lo aleatorio de la lucha se aniquila en el formalismo de la negación de la negación. Como si,

38. G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, *op. cit.*, pág. 498.
39. Karl Marx, *El capital*, libro primero, t. I, vol. 3, cap. XXIV, México, Siglo XXI, 1975, pág. 954 (traducción del alemán de Pedro Scaron).

por su solo transcurso, el tiempo pudiera garantizar que la hora esperada sonará puntualmente en el reloj de la historia. Sin embargo, "la historia no hace nada": los hombres la hacen, y en circunstancias que no han escogido.

Este controvertido apartado del libro primero ocupa un lugar demasiado eminente para permitirnos ver en él una simple torpeza. Señala, más bien, una contradicción no resuelta entre la influencia de un modelo científico naturalista ("la necesidad de un proceso natural") y la lógica dialéctica de una historia abierta. Engels se esforzó en el *Anti-Dühring* en combatir la interpretación trivial que hace de "la negación de la negación" una máquina abstracta y el pretexto formal para falsas predicciones: "¿qué papel desempeña en Marx la negación de la negación? [...] al llamar a este proceso negación de la negación, *Marx no pensaba ver en ello la demostración de su necesidad histórica.* Por el contrario, después de demostrar históricamente que este proceso en parte ya se ha realizado en la práctica y en parte debe aún realizarse, sólo después de esto lo define como proceso que se realiza de acuerdo con una ley dialéctica determinada. Eso es todo. De modo que también en este caso incurre en pura falsedad el señor Dühring al afirmar que la negación de la negación desempeña aquí *los servicios de la comadrona con cuya ayuda el porvenir surge del seno del pasado,* o que Marx exige que nos convenzamos de la necesidad de la propiedad común de la tierra y del capital *por la fe en la ley de la negación de la negación.* Ya supone una total falta de conocimiento de lo que es la dialéctica el que el señor Dühring la tenga por instrumento meramente probatorio, como el que las gentes de horizonte limitado quieren ver en la lógica formal o en la matemáticas elementales".

Y para que así conste: *1)* la negación de la negación no es un nuevo *deus ex machina* ni una comadrona de la historia; *2)* no se le debería dar crédito y sacar letras de cambio sobre el futuro fiándose en su sola ley. La "necesidad histórica" no permite echar las cartas y hacer predicciones. Opera en un campo de posibilidades, donde la ley *general* se aplica a través

de un desarrollo *particular*. Lógica dialéctica y lógica formal no hacen, decididamente, buenas migas. Alcanzado este punto crítico, la ley "extremadamente general" es muda. Debe pasarle el relevo a la política o a la historia. Para poner los puntos sobre las íes, Engels vuelve a la carga: "¿Qué es, pues, la negación de la negación? Una ley *extraordinariamente general* y, por ello mismo, extraordinariamente eficaz e importante, que rige el desarrollo de la naturaleza, de la historia y del pensamiento; una ley que, como hemos visto, se impone en el mundo animal y vegetal, en la geología, en las matemáticas, en la historia y en la filosofía [...] *Se sobrentiende que* cuando digo que el proceso que recorre, por ejemplo, el grano de cebada desde que germina hasta que muere la planta que lo arroja es una negación de la negación, *no digo nada del proceso especial de desarrollo* por el que pasa el grano".

Sabiendo solamente que el grano de cebada deriva de la negación de la negación, no se puede lograr "cultivar fructíferamente cebada, [...] del mismo modo que no basta con conocer las leyes que rigen la determinación del sonido por las dimensiones de las cuerdas para tocar el violín". Si la negación de la negación "consiste en la puerilidad de escribir en la pizarra una *a* para luego tacharla, o en decir que una rosa es una rosa, para afirmar en seguida que no lo es, no puede salir nada, como no sea la idiotez del que se entregue a semejantes aburridas operaciones"[40].

Exigir de la ley dialéctica más que su generalidad llevaría a un formalismo vacío. Al igual que el grano de cebada singular, el acontecimiento histórico tampoco es deducible de la negación de la negación. Ninguna fórmula sustituye al análisis concreto de la situación concreta, del que *La guerra campesina*, *El dieciocho Brumario* o *La lucha de clases en Francia* proporcionan otros tantos ejemplos. La cuestión peliaguda ya no es, entonces, la del determinismo injustamente reprochado a Marx, sino aquella según la cual existiría, entre los

40. F. Engels, *Anti-Dühring*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1975, págs. 130-140.

posibles, un desarrollo "normal" y monstruosidades marginales.[41]

Diez años después de la publicación del libro primero, el comentario de Engels sobre "La tendencia histórica de la acumulación capitalista" aclara, así, ambigüedades bien comprensibles en el contexto intelectual de la época. Es sorprendente que haya sentido la necesidad de intervenir en este punto y que lo haya hecho en ese sentido. Máxime que el *Anti-Dühring* fue redactado en estrecha concertación con Marx. El apartado que causa controversia de *El capital* ya no es, entonces, disociable del comentario que lo aclara y corrige.

La necesidad determinada no es lo contrario del azar, sino el corolario de la posibilidad determinada. La negación de la negación dice lo que debe desaparecer. No dicta lo que debe ocurrir.

Progreso con reserva de inventario

Como la de lo vivo, la historia social está hecha de un "conjunto de acontecimientos, extraordinariamente improbables, perfectamente lógicos retrospectivamente, pero absolutamente imposibles de predecir"[42]. En 1909, Walcott

41. Ernest Mandel habla frecuentemente de "rodeos" y "desviaciones" históricas. Muestra, con todo, que el problema es, más bien, de normalidad que de determinismo histórico: "Debe destacarse, sin embargo, que la cuestión de si el capitalismo puede sobrevivir indefinidamente o está condenado a derrumbarse no debe confundirse con la idea de su inevitable sustitución por una forma *más alta* de organización social, es decir con la inevitabilidad del socialismo. Es perfectamente posible postular el inevitable derrumbe del capitalismo sin postular la inevitable victoria del socialismo [...]; el sistema no puede sobrevivir, pero puede ser sucedido por el socialismo como por la barbarie" (*El capital, cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx*, México, Siglo XXI, 1985, pág. 232. Traducción del inglés de Adriana Sandoval, Stella Mastrangelo y Martí Soler).

42. Stephen Jay Gould, *La Foire aux dinosaures, réflexions sur l'histoire naturelle*, París, Seuil, 1993. (Edición en castellano: *Un dinosaurio en un pajar*, Barcelona, Editorial Crítica, 1990.)

descubrió en las Rocallosas canadienses los fósiles conocidos como esquistos de Burgess. Quiso a la fuerza hacer entrar esos organismos en la tabla de una evolución que va de lo más simple a lo más complejo. En los años setenta, la reapertura del expediente por un equipo de investigadores llevó, a través de una serie de estudios monográficos que aceptan la rareza anatómica como otra norma posible, a "una revolución tranquila". Los animales de Burgess *(Opabinia, Hallucigenia, Anomalicaris)* ya no son hoy en día considerados como las formas elementales de las especies conocidas. Testimonian, simplemente, la explosión cámbrica de lo viviente, disposiciones orgánicas y virtualidades abortadas.

Este descubrimiento arruina la idea dominante de una evolución simbolizada por la escala del progreso continuo o por el "cono invertido" de diversidad y complejidad crecientes. La historia incrementa la diversidad de las especies, pero poda las ramas y restringe la disparidad inicial entre diferentes organizaciones anatómicas. Luego de las revoluciones copernicana y darwiniana, la interpretación del esquisto de Burgess asesta un nuevo golpe al antropocentrismo. La humanidad no sería más que un accidente cósmico o una "fruslería en el árbol de Navidad de la evolución". Ya no estaría permitido "representarnos todo lo que ha existido antes de nosotros como una gran preparación, el presagio de nuestra futura aparición"[43]. ¡Esta visión presuntuosa hacía de la vicisitud humana el objetivo original de cinco millones de años de chapucerías y tanteos! Siguiendo sus propias vías, la geología profundiza, así, la crítica del joven Marx a los "artificios especulativos" a través de los cuales se quisiera hacer creer "que la historia futura es el objetivo de la historia pasada"... y el *homo sapiens* el objetivo de *Opabinia*: "La diversidad de los itinerarios posibles muestra con toda seguridad que los resultados finales no pueden ser predichos al principio".

43. Stephen Jay Gould, *La vie est belle*, París, Seuil, 1991, pág. 42. (Edición en castellano: *La vida maravillosa*, Barcelona, Editorial Crítica, 1989.)

¡Humanos, un esfuerzo más para ser completamente incrédulos! Para renunciar a la ilusión retrospectiva según la cual nada hubiera podido ser más que lo que es, y a la ilusión gradualista de las modificaciones continuas.[44] Del mismo modo que las victorias militares o políticas no prueban la verdad o la legitimidad en historia, la supervivencia no tiene valor de prueba en paleontología. La supervivencia es, precisamente, lo que debe ser explicado. A diferencia de los darwinistas vulgares, Darwin estaba consciente de que las respuestas de adaptación por variación individual y selección natural a los cambios de ambiente no necesariamente constituyen un progreso (¿según qué criterios?), sino más bien una evolución sin plan ni dirección. En su teoría de la evolución, "ciencia histórica por excelencia", los vencedores transmiten más copias de sus propios genes a las generaciones futuras, y "eso es todo".[45] Al trabajar "según principios estrictamente baconianos", la selección ejerce su poderosa directriz a través de la variación genética aleatoria y la adaptación. Darwin mismo se niega a expresarlo en términos de progreso: "No pronuncié jamás las palabras superior e inferior [...]. Luego de largas reflexiones, no puedo sino estar convencido de que no existe ninguna tendencia innata que lleve a un progreso en el desarrollo". La evolución es una arborescencia o un matorral, no una escala graduada. Las formas anteriores no son los borradores de las formas más desarrolladas, y la no contemporaneidad autoriza la supervivencia de ancestros "arcaicos" cuando sus descendientes ya se han diversificado.

Reinterpretado, el esquisto de Burgess rehabilita la contingencia de una evolución sin objetivo y de una historia co-

44. Gould insiste, por el contrario, en los "monstruos prometedores" y en los "equilibrios punteados". "Los cambios puntuales, escribe, son al menos tan importantes como la acumulación imperceptible", y la historia de la tierra está acompasada por una "serie de pulsaciones ocasionales que fuerzan a los sistemas recalcitrantes a pasar de un estado estable al siguiente" (*Le Pouce de panda*, París, Grasset, 1982). (Edición en castellano: *El pulgar del panda*, Madrid, Hyspamérica, 1986.)

45. Stephen Jay Gould, *Le Hérisson dans la tempête*, París, Grasset, 1994, pág. 32.

mo principio explicativo más que normativo. A menudo, las rarezas y las imperfecciones son más elocuentes que las regularidades. De ahora en adelante estamos obligados "a mirar el imponente espectáculo de la evolución de la vida como un conjunto de acontecimientos extraordinariamente improbables, perfectamente lógicos en retrospectiva, y susceptibles de ser rigurosamente explicados, pero absolutamente imposibles de predecir y absolutamente no reproducibles".[46]

A pesar de sus descubrimientos, Darwin difícilmente podía escapar a la ideología progresista de la época. Su dilema es, en cierta medida, el mismo que el de Marx, quien reconoce en *El origen de las especies* "el fundamento histórico de [su propia] concepción". El darwinismo de Darwin no es, en efecto, ni un determinismo ambiental ni la simple parábola biologística de la competencia mercantil. Anticipando algunas interpretaciones recientes de Darwin, Marx se inspira en "la acumulación a través de la herencia" como principio motor. Al insistir en la dialéctica de la acumulación (necesaria) y de la invención (acontecimiento), Darwin evita la trampa mecanicista: "los diferentes organismo se plasman a sí mismos por 'acumulación' y son solamente 'invenciones', invenciones de los sujetos vivos que van acumulándose gradualmente".[47]

El tiempo de Darwin opera "por errores".[48]

Étienne Balibar completa la inquietante declaración de Marx en el sentido de que "la historia avanza por el lado malo", agregando: y sin embargo, ¡avanza! Más aún, no son raros los casos, donde efectivamente las "torpezas", "equivocaciones" y "victoriosas derrotas" han jugado un papel inesperado.[49]

46. Stephen Jay Gould, *La vie est belle*, *op. cit.*

47. Karl Marx, *Teorías sobre la plusvalía*, t. III, en K. Marx y F. Engels, *Obras fundamentales*, *op. cit.*, t. 13, pág. 261.

48. Michel Serres, *Éclaircissements*, París, Flammarion, "Champs", 1994, pág. 202. (Edición en castellano: *El pasaje del noroeste*, Madrid, Debate, 1991.)

49. Étienne Balibar, *La Philosophie de Marx*, París, La Découverte, 1993. (Edición en castellano: *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.)

Balibar señala el eminente papel de este "lado malo" –el de las derrotas que arruina la visión de un mundo unificado por la marcha irresistible del proletariado–. Después de 1848, y nuevamente después de 1871, el choque del acontecimiento suscita una crítica de la idea de progreso. Impone pensar "las historicidades singulares". Esta conclusión no es compatible con la hipótesis de una medida histórica absoluta del progreso. El esfuerzo de Marx busca agarrar los dos extremos: emanciparse de la abstracción de la Historia universal (de "lo universal que planea") sin caer en el caos insensato de las singularidades absolutas (de lo "que no sucede más que una vez"); y sin recurrir al comodín del progreso. En la medida en que la universalización es un proceso, el progreso no se conjuga en presente indicativo, sino sólo en futuro anterior: bajo reserva y bajo condición. Pero si el progreso cotidiano consiste en ganar más que en perder, su evaluación está condenada a la vulgar compatibilidad de ganancias y pérdidas. Lo que equivale a hacer poco caso a la temporalidad de la medida misma, al hecho de que las ganancias del día hacen las pérdidas del mañana, y viceversa.

La noción corriente de progreso supone, en efecto, una escala de comparación fija y un estado recapitulativo final. Para el optimismo liberal de ayer y de hoy, "todo cambio toma el sentido de un progreso en relación con el cual no debería haber regresión". En otros términos, la creencia en el progreso histórico "excluye la contingencia"[50]. Nunca se dirá suficientemente hasta qué punto los políticos socialdemócratas y estalinianos del período entreguerras comulgaron en este quietismo, y lo que al respecto costó el no ver, en la recurrencia de las catástrofes, más que "retrasos" y "disminuciones".

En la tercera de su *Tesis de filosofía de la historia*, Benjamin traduce esta determinación retrospectiva y definitiva del progreso en la imagen de un impronunciable Juicio Final:

Georg Simmel, *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire*, París, PUF, 1984, pág. 222. (Edición en castellano: *Problemas fundamentales de la filosofía*, Buenos Aires, Editora y Distribuidora del Plata, 1974.)

"El cronista que narra los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños, da cuenta de una verdad: que nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia. Por supuesto, sólo a la humanidad redimida le cabe por completo la suerte de su pasado. Lo cual quiere decir: sólo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos. Cada uno de los instantes vividos se convierte en una *citation à l'ordre du jour* –pero precisamente al Día del Juicio final"[51]. La recapitulación exhaustiva de los instantes, su cita a comparecer, no es concebible más que en la última hora, en el punto límite del Juicio que se pierde en el horizonte de una historia abierta. El sentido del progreso queda suspendido, así, en el sueño de una humanidad redimida. Mientras tanto, toda clasificación y toda división siguen siendo provisionales. Contrariando el discurso ordenado y victorioso del historiador, el inventario paciente del cronista registra los acontecimientos, ninguno de los cuales debería ser desatendido, porque su importancia podrá revelarse mucho más tarde bajo el choque resurrector del futuro.

51. Walter Benjamin, "Tesis de filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos, op. cit.*, t. I, págs. 178-179. Más prosaicamente, Simmel propone "concebir la unidad de la historia como un centro de perspectiva, como un punto límite trazado hasta lo infinito: a medida que uno se acerca a ese punto, los elementos originariamente descosidos del tejido histórico aparecerían cada vez más como ligados unos a otros y como constituyendo una tela única" (*op. cit.*, pág. 187). Se encuentra el eco de esta problemática en Raymond Aron: "Ninguna historia está acabada, porque su significación sólo sería fijada al término de la evolución. La historia universal es la biografía, casi se podría decir la autobiografía, de la humanidad: como la significación de toda existencia, la significación de la humanidad se detendría sólo si la aventura se acabara". Acabada, la historia sería, a la vez, singular y sistemática: "La totalidad sería la de un devenir único" (*La Philosophie critique de l'histoire*, París, Vrin, 1969). (Edición en castellano: *Introducción a la filosofía de la historia*, 2 tomos, Buenos Aires, Siglo XXI, 1983.) Mientras Simmel y Aron insisten en la coherencia restropectiva de la unidad (del tejido) histórico, Benjamin pone el acento en el sentido suspendido del pasado que sólo el momento de la Redención podría revelar.

Abstracción del progreso e Historia universal están ligadas.

Solamente la finalización de la segunda permitiría validar el camino recorrido por el primero. A falta de tal fin, desde donde la humanidad contemplaría con mirada satisfecha la obra cumplida, a falta de ese día improbable en el que la última palabra sería dicha, la historia profana se agota en una hemorragia de sentido.

Histórica y socialmente determinado, acompañado de regresiones que lo siguen como su sombra, el progreso nunca es absoluto ni definitivo. El que el capital cumple consiste, así, en "cambiar la forma de avasallamiento, en conducir la metamorfosis de la explotación feudal en explotación capitalista"[52]. La expropiación abstractamente "progresista" de los campesinos está "escrita en letras de fuego indelebles en los anales de la humanidad". Ante los estragos de las transformaciones agrarias en Rusia (tala, crisis agrícola), Engels se niega a considerar a los desastres humanos y ecológicos como los inevitables gastos imprevistos de la modernización: "¡Y deberíamos consolarnos con la idea de que todo esto debe finalmente servir a la causa del progreso humano!"[53]. Siempre a plazos, el progreso es también el de la violencia despiadada ejercida contra los vencidos, el de sus perfeccionamientos, sus refinamientos técnicos, poco acordes a los cuadros edificantes de una marcha triunfal de la historia.

La generalización de la producción mercantil produce una mundialización de los intercambios y de la comunicación, pero el mercado mundial está articulado en una jerarquía de dominaciones y de dependencias. La extensión internacional de la lucha de clases horada el horizonte estrecho de los localismos y las capillas, universaliza una lógica de las

52. Karl Marx, *El capital*, *op. cit.*, libro primero.

53. Friedrich Engels, carta a Danielson, 15 de marzo de 1892. Labriola denuncia resueltamente la "Madonna Evoluzione" que confunde la evolución natural con el desarrollo social.

solidaridades, tiende a negarse ella misma en la abolición de toda relación de opresión; pero la dinámica del conflicto cristaliza nuevas divisiones, nuevas líneas de fractura, nuevos particularismos nacionales y religiosos; lejos de suavizar las conductas, el comercio de todos dilata el campo de la guerra en el espacio y en el tiempo. El desarrollo de la producción, de las ciencias y de las técnicas revela necesidades y capacidades desconocidas, hace brillar un suntuoso espectro de gustos, creaciones, diferencias; pero la cosificación y la alienación hacen de la humanidad una plebe embrutecida ante el espectáculo de sus propios fetiches. La productividad acrecentada del trabajo libera tiempo para la creatividad individual y colectiva, propicio para nuevas formas de convivencia y lucidez; pero la medida "miserable" de toda riqueza y de todo intercambio a través del tiempo de trabajo abstracto metamorfosea la increíble liberación potencial en desempleo, exclusiones y miseria física y moral.

La gran desilusión del progreso puede conducir a la contemplación embrutecida de las figuras caleidoscópicas de una historia sin ton ni son. Ahí no habría lugar más que para la indignación moral o el goce estético, para el grito sin mañana o para el silencio enigmático. Si no queda más que el furor de la lucha, ¿cómo escapar al caos de las batallas? ¿Cómo salvar un principio de inteligibilidad y de juicio? Sin duda, comenzando por reconsiderar los criterios de progreso atrapado en las redes de sus propias contradicciones. Los criterios que Marx propone no son tan malos: la universalización histórica efectiva, el enriquecimiento del individuo y de la especie a través de la diversificación de las necesidades y las facultades, la supresión del trabajo forzado en beneficio de un tiempo libre de creación, la transformación de la relación social y amorosa entre el hombre y la mujer. Estos criterios son incomparablemente más ricos que las estadísticas de producción industrial o que las tasas de satisfacción de los sondeos de opinión.

¿Por qué éstos más que otros? Simplemente porque estos "valores" son el producto inmanente de la relación social

de la humanidad con la naturaleza y con ella misma, el resultado histórico y cultural de su propia humanización, con exclusión de toda trascendencia divina. Hechos y valores, moral y política, responsabilidad y convicción ya no marchan separadamente en una indiferencia recíproca. Al rechazar radicalmente el fetichismo histórico, la abstracción del progreso, la clausura del sentido, Marx libera virtualidades más prometedoras que la pobre dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

"El crecimiento de la capacidad humana" es, según Gerry Cohen, "el juicio central de la historia". "La necesidad de este crecimiento, escribe, explica por qué hay historia. [...] Para Hegel, los hombres tienen una historia porque la conciencia necesita tiempo y acción para llegar a conocerse a ella misma; para Marx, porque los hombres necesitan tiempo y acción para vencer a la naturaleza"[54]. La separación de la historia y la política (comprendida como estrategia del conflicto) provoca la recaída en las representaciones especulativas de la historia sin que se esclarezca "la necesidad de este crecimiento". Esta separación parece simplemente hacer eco a la ley de la evolución y del progreso: "Las formas recientes se consideran, por lo regular, como más elevadas, en conjunto, en la escala de la organización, que las formas antiguas; y tienen que serlo por cuanto que las formas más recientes y mejoradas han vencido, en la lucha por la vida, a las formas más antiguas y menos perfeccionadas"[55]. Este enunciado confunde sucesión cronológica y lazo causal.

Al admitir que "Marx no ve en la historia una forma de progreso lineal", Elster se contenta con registrar "un contraste interesante entre la teoría marxiana del progreso perpetuo de las fuerzas productivas y la visión más lúgubre de una destrucción perpetua de la naturaleza"[56]. Incapaz de pensar progreso y regresión en su unidad contradictoria, no percibe

54. Gerald Cohen, en John Roemer, *op. cit.*

55. Charles Darwin, *El origen de las especies*, *op. cit.*, pág. 468.

56. Jon Elster, *Karl Marx*, *op. cit.*

más que una incoherencia teórica. Entre un progreso reducido al desarrollo tecnológico de las fuerzas productivas y la integración social quebrada, el lazo está roto. No subsiste más que un laborioso *collage* entre la odisea positiva de la técnica y una nueva teodicea del espíritu.

Inseparable de la afirmación de la racionalidad de la historia, la idea de evolución progresiva sería la última vicisitud de una filosofía de la Historia universal de la que Marx nunca habría alcanzado a deshacerse. Etienne Balibar sigue, en este punto, las conclusiones del marxismo analítico. Señala, sin embargo, que la noción de progreso prácticamente desapareció de *El capital*: "Lo que interesa a Marx no es el progreso, sino *el proceso o desarrollo*, del que hace el concepto dialéctico por excelencia. El progreso no está dado, no está programado; sólo puede resultar del desarrollo de los antagonismos que constituyen el proceso y, en consecuencia, es siempre relativo. Ahora bien, el proceso no es ni un concepto moral (espiritual), ni un concepto económico (naturalista); es un concepto lógico y político". Habiéndole atribuido una concepción evolucionista y progresista de la Historia universal, Balibar interpreta los últimos textos de Marx sobre Rusia como "un sorprendente giro, operado bajo la presión de una cuestión externa". "El *economismo* de Marx da origen así a su opuesto: un conjunto de hipótesis *anti-evolucionistas*".

Esta hipótesis de un cambio total tardío, tan absoluto como espectacular, no resulta plausible. Admitamos que el rechazo, desde 1845, de una historia fetichista o "suprahistórica" en beneficio de una historia profana haya podido coexistir contradictoriamente con las generalizaciones evolucionistas (cuya influencia atestigua el prólogo de 1859). Con todo, el espectro de una Historia universal homogénea y lineal es constantemente conjurado por el concepto de historia esquiva, cuyo alcance Balibar percibió: "Marx recurre cada vez menos a modelos de explicación preexistentes, y, cada vez más, construye *una racionalidad sin verdadero precedente*. Esta racionalidad no es ni la de la mecánica, ni la de la filosofía o la de la evolución biológica, ni la de una teoría formal

del conflicto o de la estrategia, aunque la misma pueda, en tal o cual momento, usar esas referencias. La lucha de clases, en cambio incesante de sus condiciones y de sus formas, es, para sí misma, su propio modelo"[5.7]

¡Una racionalidad sin verdadero precedente! Donde se encuentran la crítica de la razón histórica, la crítica de la economía política y la crítica de la positividad científica.

57. Étienne Balibar, *La Philosophie de Marx, op. cit.* Sobre esta racionalidad no positivista, ver también George E. MacCarthys, *Marx's Critique of Science and Positivisme*, Dordrecht, Londres, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1983.

3

Una nueva apreciación del tiempo

Louise Michel cuenta las circunstancias en las que el comunero Cipriani experimentó el repentino deseo de detener el tiempo en el reloj del ayuntamiento. Repitiendo sin saberlo el gesto de los insurgentes de 1830, tiró sobre el cuadrante, que se rompió. Eran las cuatro horas con cinco minutos de un mal día de enero de 1871. En el mismo instante, su amigo Sapia cayó muerto de una bala en pleno pecho.

¿Qué es el tiempo? ¿Y cómo decirlo?

Una nueva escritura de la historia es, también, una nueva apreciación y una nueva escritura del tiempo. Acompasada por acontecimientos, la historia ya no tiene la unidad significativa de una Historia universal regulada por la alianza del orden y el progreso. De sus fracturas se escapa un torbellino de ciclos y espirales, de revoluciones y restauraciones, de "monzones históricos" y oscilaciones[1] "que, sin embargo, avanzan".

Sueños y pesadillas de la historia

La Providencia de Bousset persigue a través de la Historia universal "un designio siempre continuo y siempre sostenido

1. Se encontrará en Robert Bonnaud, sobre todo en *Les Alternances du progrès*, *op. cit.*, un erudito florilegio de ese vocabulario rítmico.

que desde el origen del mundo prepara lo que consuma al final de los tiempos". Secularizado, ese gran designio se vuelve en Kant un "designio de naturaleza" para el cual los hombres, "persiguiendo fines particulares y a menudo en perjuicio de los demás [...] conspiran sin saberlo". En *La idea de una historia universal*, su primera propuesta reivindica un orden teleológico: "Todas las capacidades naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse tarde o temprano completamente según su fin". Lejos de predicar la resignación a los decretos del destino, este reconocimiento del objetivo, donde la necesidad se conjuga en condicional, sigue siendo un principio cívico de libertad: "Este fin debe fijar, al menos en la idea del hombre, el objetivo del esfuerzo a realizar".

Más en general, la filosofía clásica alemana es resistente a los esquemas historicistas que con ligereza se le atribuyen. Inducido a error por los cuentos y las leyendas sobre el fin de la historia, el lector atento descubrirá con sorpresa en la filosofía de Jéna una crítica naciente de la razón histórica: la oposición entre un tiempo vacío (abstracto) y un tiempo pleno ("lleno de luchas"), el rechazo de una concepción abstracta (unilateralmente cuantitativa) del progreso, el rechazo de una generalización puramente formal del sentido de la Historia. Al proclamar que "la historia se acabó" y que ya no hay "nada más que hacer", Kojève forzó por el contrario la interpretación de Hegel en el sentido del cumplimiento histórico. La lengua alemana se acomoda mal, sin embargo, a las ambigüedades del "fin", objetivo en vista y fase terminal a la vez. Las categorías hegelianas son las de resultado *(Resultat)* u objetivo *(Zweck)*, más que las de terminación *(Ende)* o cierre *(Schluss)*.

Momentos de la unidad concreta de la naturaleza con el movimiento, espacio y tiempo mantienen en Hegel una relación de convertibilidad bien conocida por los estrategas, quienes siempre han sabido "ceder espacio para ganar tiempo". Para la representación común, hay un espacio y hay, *también*, un tiempo. Pero la filosofía, dice Hegel, "combate

este *también*", porque el tiempo es "la verdad del espacio"[2]. Rechaza así la representación abstracta de un tiempo lineal: las formas del pasado, del presente y del futuro se reencuentran en la singularidad del ahora.

La disociación de la historia y la lógica por la filosofía hegeliana que la problematiza desemboca en interpretaciones caricaturescas. En contra de esos lugares comunes, Hegel se niega, precisamente, a ver en el devenir de las sociedades humanas "la necesidad abstracta e irracional de un destino ciego". Si "la historia universal" es un tribunal, no es "un simple juicio impuesto", sino el desarrollo de la conciencia de sí y de la libertad del espíritu. La "marcha del espíritu universal" trasciende a las grandes y las pequeñas pasiones, a los "puntos de vista" subjetivos, a los momentos en los cuales "desaparecen las formas particulares". Pero la historia concreta tampoco es "un simple progreso en las nociones abstractas del pensamiento puro", ni "una progresión en un tiempo vacío". Deriva de "un tiempo infinitamente pleno, *lleno de luchas*"[3], que se conjuga en el presente: "Los momentos que el Espíritu parece haber dejado atrás de él, los sigue poseyendo siempre en su actual profundidad". Tan es verdad, que en filosofía "se trata siempre del presente". ¿En filosofía? ¿Y qué pasa con la política? Cuando se trata del presente y del desenlace de sus posibles, la política prevalece sobre la historia. En la Europa del tratado de Viena, esa primacía, desgraciadamente, se malogró: mientras que la filosofía especulativa se apoderaba de un concepto no práctico de libertad, la historia universal recaía en el formalismo del devenir según el cual los grandes hombres caen como cartuchos vacíos después de haber jugado un papel que siempre los rebasa.

2. Los astrofísicos se han encargado de calcular la tasa de cambio del espacio en tiempo: en la banca cósmica, un segundo de tiempo valdría, se dice, 300.000 kilómetros de espacio (Trinh Xuan Thuan, *La Mélodie secrete*, París, Fayard, 1989).
3. Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Introducción al curso de Berlín, 1820, París, Gallimard, Folio-Essai, 1993.

Esta teodicea del Espíritu conociéndose a sí mismo reduce la historia al "desarrollo necesario de los momentos de la razón". De ahí su temible oficio judicial. La historia del mundo se vuelve el "juicio del mundo". Esta racionalización formal no sofoca completamente, sin embargo, la rebelión contra la desesperante vacuidad del tiempo físico: "[...] la historia es la configuración del espíritu en la forma del acontecer"[4]. Hablar del lugar del acontecimiento en la génesis histórica es abrir, entre lo que es (pero que hubiera podido no ser) y lo que no es (pero que no ha agotado su poder ser), la brecha de lo posible.

La obsesión por el fin deseado de la historia se expresa mucho más claramente en Comte o en Cournot que en Hegel. El primero ve acabarse la historia en la consagración del espíritu positivo; el segundo la ve extinguirse en la eternidad insignificante del mercado de opiniones.

Obsesionado por la urgencia de "dirigir la terminación orgánica de la revolución", Comte sueña la historia de un progreso sin revolución. En lo sucesivo, el espíritu positivo sólo puede "representar convenientemente todas las grandes fases históricas como otras tantas fases determinadas de una misma evolución fundamental en la que cada una resulta de la anterior y prepara la siguiente según leyes invariables que fijan su participación especial en la progresión común". "Regida por *leyes invariables*", esta evolución conjura un gran temor y revela la aspiración a acumular sin riesgo. El triunfo positivista "restablecerá el orden en la sociedad" y asegurará, finalmente, "un estado de cosas verdaderamente normal"[5].

4. G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, 1975, § 341 a 346, págs. 383-385. Ver también Eugène Fleischmann, *Hegel et la politique*, París, Gallimard, "Tel", 1993.

5. Auguste Comte, *Le Fondateur de la société positiviste a quiconque désire s'y incorporer*, 8 de marzo de 1848. Se necesita una buena dosis de mala fe para confundir el pensamiento de Marx con el de Comte, aunque esta confusión fuese alentada por el "marxismo ortodoxo" de la II y, luego, de la III Internacional. Así, el *Ensayo popular* de sociología de Bujarin desencadena la furia de Gramsci, que ve en él "una adaptación de la lógica formal a

Para Cournot, la historia universal se acaba en el periodismo. El acontecimiento se suprime en el hecho diverso o en la hazaña deportiva: los periódicos sustituyen a la historia. No se podría expresar de mejor manera el naufragio del gran relato histórico.

¿Después de Hegel, cómo pensar el tiempo de la historia? La salida del hegelianismo significa, según Paul Ricœur, la renuncia "a descifrar la intriga suprema", "la intriga de todas las intrigas", susceptible de fundar, al mismo tiempo, la unidad significativa de la historia y la unidad ética de la humanidad. Este éxodo es indisociable del nombre de Marx, de su manera de pluralizar los tiempos, según los ritmos y los

los métodos de las ciencias físicas y naturales". La ley de causalidad y la búsqueda de la regularidad, explica, sustituyen ahí a la dialéctica histórica. Gramsci denuncia, en esa ocasión, la voluntad prematura de "manualizar" y fustiga el hecho de que "no puede haber otra evolución más que la plana y vulgar del evolucionismo", del que resulta una "teoría de la historia y de la política concebida como sociología". Esta sociología, dice, no es más que un intento de elaborar un método científico "en dependencia del positivismo evolucionista". Sus pretendidas leyes son casi siempre "tautologías y paralogismos", "un duplicado del mismo hecho observado", sin "alcance causal" (Cuaderno 11). En *El capital*, Marx no consagra a Comte más que una discreta nota a pie de página: "Auguste Comte y su escuela habrían podido demostrar la necesidad eterna de los señores feudales, del mismo modo que lo han hecho en el caso de los señores capitalistas". En una carta a Engels del 7 de julio de 1866, hace explícito su juicio: "También estoy estudiando ahora a Comte, como asunto colateral, debido a que los ingleses y franceses hacen tanto barullo con este tipo. Lo que les gusta es el tono enciclopédico, la síntesis. Pero esto es miserable comparado con Hegel. (Si bien Comte, como matemático y físico profesional, fue superior en cuestiones de detalle, aun aquí Hegel es infinitamente superior en conjunto.) ¡Y esta carroña positivista apareció en 1832!" El positivismo no es digno, a sus ojos, ni del respeto científico debido a la economía clásica, ni del respeto político debido a los utopistas. Comte y Marx son incompatibles. Todo los opone. Uno piensa la terminación de la revolución y la consolidación del orden. El otro piensa la subversión y la permanencia de la revolución. Los detractores de Marx positivista cierran los ojos ante esta terca evidencia, ¡como si la oposición radical entre la sociología comtidiana y la crítica de la economía política pudiera ir a la par de alguna connivencia oculta!

ciclos múltiples de una temporalidad política quebrada. El tiempo ya no es el motor de la Historia, su secreto principio energético dinamizador, sino la relación social conflictiva de la producción y el intercambio.

Desde entonces, el presente ya no es un simple eslabón en la cadena de los tiempos, sino un momento de selección de los posibles; la aceleración de la historia no es la de un tiempo embriagado de velocidad, sino el efecto de las rotaciones endiabladas del capital; el actuar revolucionario no es el imperativo de una establecida capacidad de hacer la historia, sino el compromiso en un conflicto de salida incierta. Hipotética y condicional, erizada de discontinuidades, la totalización imposible del devenir histórico se abre en pluralidad de pasados y futuros.[6] Para cada época, el presente histórico representa el desenlace de una historia cumplida y la fuerza inaugural de una aventura que (re)comienza. Se trata de un presente propiamente político, estratégicamente identificado con la noción de *circunstancias* "encontradas, dadas, transmitidas", en las cuales "los hombres hacen su propia historia". La política es el modo de ese hacer. El sentido práctico de lo posible y el conjuro de la utopía arrastrada en la fuga de un futuro indeterminado.

Si el espacio de la experiencia se reduce a medida que se expande un horizonte de espera lo suficientemente vasto para incluir a la esperanza y al temor, al deseo y al querer, al cálculo prudente y a la apuesta aventurada, el sentido práctico amenaza hundirse. Sin un determinado propósito para el futuro, la espera enloquece. La rememoración de un pasado que se repite invariablemente gira hacia el delirio. "Cuando la espera se refugia en la utopía y cuando la tradición se convierte en depósito muerto", el presente se abandona por completo a la morbidez de su propia crisis. La lucha política se esfuerza entonces, sin tener la garantía de lograrlo, por

6. "El hacer hace que la totalidad sea totalizable" (Paul Ricœur, *Temps et Récit*, t. III, París, Seuil, 1994, pág. 417). (Edición en castellano: *Tiempo y Narración*, 2 vols., Madrid, Cristiandad, 1987.)

evitar que la tensión desemboque en la ruptura indiferente de tiempos desacordes. Solamente una espera y una rememoración determinadas pueden sostener la persecución de un objetivo que no sea un fin.

"La historia universal de Hegel es el sueño de la historia."[7]

Marx no persigue ese sueño.

Dando la señal del despertar, más bien interrumpe la pesadilla.

El tiempo como relación social

En la pareja espacio-tiempo de la vieja metafísica, el espacio aparece como el elemento dócil de la objetividad inmóvil y de la eternidad matemática. Siempre en movimiento, el tiempo no se está quieto. El pasado ya no es. El futuro todavía no es. El presente se desvanece en el recomienzo del instante que no es, cada vez, ni totalmente el mismo ni totalmente otro. El tiempo sólo existe a través de las metamorfosis de ese presente puntual cuya cambiante persisten-

7. Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, París, Gallimard, 1953, pág. 67. A contracorriente de las interpretaciones comunes y corrientes que se hacen de Marx, Merleau-Ponty comprende perfectamente el trastorno teórico que implica esta exigencia de despertarse del sueño de la Historia universal: "Marx descubre una racionalidad histórica inmanente a la vida de los hombres; la historia ya no es para él sólo el orden del hecho o de lo real, al que la filosofía vendría a conferir, con la racionalidad, el derecho a la existencia; es el medio donde se forma todo sentido. [...] Esta racionalidad no está dirigida, de entrada, por una idea de la historia universal o total. Hay que recordar que Marx insiste en la imposibilidad de pensar el futuro. Es más bien el análisis del pasado y del presente el que nos hace percibir insinuadamente, en el curso de las cosas, una lógica que no lo guía desde fuera. [...] No hay, pues, historia universal; tal vez nunca salgamos de la prehistoria. El sentido histórico es inmanente al acontecimiento interhumano y frágil como él. [...] Todo acto de recurso a la historia universal corta el sentido del acontecimiento y vuelve insignificante la historia efectiva" (*ibid.*, pág. 68). (Edición en castellano: *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, Editorial La Pleyade.)

cia desafía a la lógica de uno y de otro. "Ese desafío es el tiempo."[8]

Al secularizar el tiempo, la ciencia moderna creyó desbaratar esos tormentos existenciales. A partir del Renacimiento, el tiempo social suplanta al tiempo solar. Los signos cómplices del calendario y la desigualdad de las horas estacionales se borran en la indiferente divisibilidad de las horas iguales. Relojes y cuadrantes se multiplican. El año en que Spinoza redacta su "geometría de las pasiones", el almacenamiento de la energía por el resorte permite a Huyghens "una nueva invención de relojes certeros y portátiles". Ha llegado la época de los dioses relojeros y los hombres máquinas.

La generalización del intercambio mercantil desacraliza las relaciones humanas. En lo sucesivo, abstracción relojera y abstracción monetaria corren parejas. El tiempo es dinero. El tiempo es tiempo. Los tiempos capitales se vuelven el tiempo del capital, "dotado de numerosas y extrañas cualidades, variable, linealizado, segmentado, mensurable y manipulable a lo largo de una compatibilidad fantástica"[9]. En lo sucesivo, el espacio y el tiempo desolados de la física representan las condiciones formales de todo conocimiento, tanto de la naturaleza como de la economía. Al consagrar la coalición victoriosa de los absoluto y lo verdadero contra lo aparente y lo vulgar, Newton opone el tiempo, el espacio y el movimiento "absolutos, verdaderos y matemáticos" de la física al tiempo, al espacio y al movimiento "relativos, aparentes y vulgares".

8. Paul Ricœur, *Temps et Récit, op. cit.* Por ello comenzamos por percibir "todo junto el movimiento y el tiempo". Ese movimiento es el de los flujos de lenguaje que lo recortan. ¿Cómo discernir el tiempo vivido del acontecimiento y el tiempo gramatical del verbo? La palabra no debería abstraerse del tiempo. Es la temporalidad misma. Atrapados por "el compromiso recíproco de la palabra en el tiempo y del tiempo en la palabra", estamos condenados a "explicarnos en el tiempo con el tiempo", a "hablar temporalmente del tiempo".

9. Éric Alliez, *Les temps capitaux*, I. *Récits de la conquête de temps*, París, Cerf, 1991, pág. 24.

Vaciado y calculado, ese tiempo que se gana y se pierde sin vivirlo ya no es el de los dioses y los signos, los trabajos y los días, los calendarios y las confesiones. Mal genio que se ríe burlonamente, en lo sucesivo parece mover los hilos del lazo social. Es la medida mercantil de todas las cosas, comenzando por la actividad humana reducida a una simple "armazón del tiempo". El tiempo de la economía sigue siendo distinto, sin embargo, del tiempo mecánico con sus relojes, del tiempo psicológico con su duración, del tiempo político con sus revoluciones y sus restauraciones. La historia no sería, tal vez, más que una "zona fracturada" o "un puente tendido" entre esas temporalidades desunidas e inconmesurables.[10]

Juego de manos invisibles. Las del mercado, las del tiempo. Para Adam Smith, "la mano del mercado" teje armoniosamente el lazo social. Para Darwin, "la mano del tiempo" retiene las pequeñas diferencias que hacen las grandes bifurcaciones. Convencidos de que basta tomar su mal con paciencia, esperar la salida del túnel o el fin de la crisis (que no puede eternizarse ya que nada es eterno y el reloj devorador así lo testimonia con cada dentellada), retóricos y periodistas confían en el paso del tiempo.

El tiempo, sin embargo, no hace nada por su cuenta. Y no tiene manos. No trabaja para nosotros, no hace justicia, no cura las heridas. No deshace ningún nudo por el solo hecho de transcurrir. Ahí hace falta el dedo del acontecimiento, que es de otro orden y de otro registro. *Finito*, Cronos de insaciable apetito. En Marx, como en Proust, el tiempo perdido es el tiempo sin cualidad de un dios cronometrista. Sin memoria ni música, simple patrón de una historia insoportable, ese tiempo desesperadamente vacío de la abstracción relojera y monetaria encadena sus períodos sombríos, siguiendo "el cambio puramente indiferente de la progresividad"

10. Paul Ricœur, *Temps et Récit*, *op. cit.*, pág. 176.

del que se aflige Hegel. Manteniendo a raya a la moda y a la muerte mercantiles, el tiempo reencontrado será el de la obra salvada y la actividad creadora.

Fascinado por las regularidades temporales de la física newtoniana, Marx, sin embargo, sigue pensando el tiempo desde Demócrito y Epicuro, de Aristóteles y Hegel. El tiempo de Epicuro es la forma activa del mundo, "la llama de la esencia, que devora eternamente al fenómeno", "el cambio como cambio". El mismo se manifiesta a través de "los accidentes de los cuerpos percibidos por los sentidos" cuando "se conciben como accidentes": "La percepción sensible reflejada en sí es aquí, por lo tanto, la fuente del tiempo y el tiempo mismo"[11].

La anunciada nueva escritura de la historia rompe con el tiempo sagrado de la salvación, lo mismo que con el tiempo abstracto de la física. Se trata de encontrar el sentido de los ritmos y los comienzos, de conjugar regularidad y novedad, de construir el concepto de un tiempo cuyas categorías (crisis, ciclos, rotaciones) están por inventarse. El capital es una organización conceptual específica y contradictoria del tiempo social. Esta desacralización radical del tiempo consolida la representación de una inmanencia histórica rigurosa. Marx no puede ir más allá. Sus anticipaciones programáticas exploran la línea del horizonte. Pero la crítica de la economía política no puede aventurarse más allá del punto donde, "prefigurando el movimiento naciente del futuro [...] se insinúa la abolición de la forma presente de las relaciones de producción. [...] las condiciones actuales de la producción se presentan como aboliéndose a sí mismas y por tanto como poniendo los supuestos históricos para un nuevo ordenamiento de la sociedad"[12]. Nada más.

11. Karl Marx, *Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza*, *op. cit.*, págs. 45-46. Marx también trata con familiaridad a Lucrecio, para quien "el tiempo no tiene existencia en sí, son las cosas y su curso los que vuelven sensibles el pasado, el presente y el futuro".

12. Karl Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*, t. I, pág. 422.

Economía del tiempo: "He aquí en qué se resuelve, en última instancia, toda economía política". ¿Pero, qué es en ella de ese tiempo inscrito en el movimiento del capital, que acompasa sus ciclos, resuena sus pulsiones, vibra sus deseos, que se escucha batir? Ciclos, rotaciones, crisis: el tiempo fracturado se pone en movimiento. Al articular esas temporalidades, Marx hace obra de pionero: "Le era necesario, ante todo, forjar todas las categorías conceptuales relativas al factor tiempo: ciclo, rotación, tiempo de rotación, ciclo de rotación. Es con toda razón que le reprocha a la teoría clásica haber descuidado el estudio del factor tiempo"[13]

El libro primero de *El capital*, el del tiempo robado, revela el secreto prodigioso del plusvalor arrancado en las galerías subterráneas de la producción, fuera del alcance de miradas indiscretas. El libro segundo, el de las metamorfosis y la circulación del capital, explora los silogismos del tiempo. El libro tercero, el del proceso de reproducción de conjunto, encuentra a través de la competencia y la transformación del plusvalor en ganancia el tiempo vivo de los conflictos y las crisis.

En el libro primero, *el tiempo lineal de la producción* revela el misterio del plusvalor. Detrás de las mistificaciones fenoménicas del intercambio, en el subsuelo de la alquimia productiva, la lucha incesante por la división entre trabajo necesario y plustrabajo determina el trazo móvil de la tasa de explotación. La barra que divide ese tiempo en dos segmentos se desplaza en función de la lucha de clases. A pesar de su aparente trivialidad mecánica, ese tiempo de la producción, donde la mercancía es reducida a la abstracción del valor y el trabajo a la abstracción de un tiempo sin cualidad, es, de entrada, un tiempo social: "Si usted me permite, [...] decía a Marx un honorable fabricante, hacer trabajar cada día diez minutos más del tiempo legal, meterá cada año mil libras esterlinas en mi bolsillo".

13. Henryk Grossmann, *Marx, l'économie politique classique et le problème de la dynamique*, París, Champ libre, 1975. (Edición en castelano: *Ensayos sobre la teoría de las crisis*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1987)

Tiránico, ese tiempo enlutado sujeta y mortifica los cuerpos. Hace del hombre una herramienta de trabajo: "Todo hombre muere cada día 24 horas más. Pero el aspecto de un hombre no nos indica con precisión cuántos días ha muerto ya. Esto, sin embargo, no impide a las compañías de seguros de vida extraer conclusiones muy certeras, y sobre todo muy lucrativas, acerca de la vida media de los seres humanos. Lo mismo acontece con los medios de trabajo. La experiencia indica cuánto tiempo dura promedialmente un medio de trabajo, por ejemplo una máquina de determinado tipo". El descenso a los infiernos del capital revela, así, una alquimia diabólica, en la que "los átomos del tiempo son los elementos de la ganancia", en la que el trabajador es reducido a "tiempo de trabajo personificado".

Marx escudriña con atención horrorizada ese despotismo temporal cuyo ritual revelan los informes y las encuestas de fábrica: "El comienzo de la jornada laboral se habrá de fijar según la hora indicada por un reloj público, a modo de ejemplo el reloj de la estación ferroviaria más cercana, por el cual deberá regularse la campana de la fábrica. El fabricante está obligado a colocar en la fábrica un cartel, impreso en caracteres grandes, donde consten el comienzo, el término y las pausas de la jornada laboral". Bajo la vigilancia ciclópea del reloj, el "despedazamiento de tiempos diseminados" se abre desde ese momento. El mismo busca convertir la duración en intensidad, ganar en la segunda lo que se pierde en la primera, cerrar sin cesar "los poros de la jornada de trabajo" para "condensar" el trabajo mismo.

De la fractura abierta de la mercancía brotan en el libro primero las antinomias del capital (valor de uso/valor de cambio; trabajo concreto/trabajo abstracto). La unidad entre valor de uso y valor de cambio traduce un conflicto de temporalidades. El tiempo de trabajo abstracto/general sólo existe a través del trabajo concreto/particular. Puestos en relación esos dos tiempos, el valor se manifiesta con toda claridad como abstracción del tiempo social. Recíprocamente, el tiempo se impone como medida que debe ser medida. La de-

terminación del tiempo de trabajo socialmente necesario remite al movimiento de conjunto del capital.[14]

Los enigmas de la medida que aparecen en el libro primero resurgen en el libro segundo, *de la circulación*. Acurrucado en la mercancía, el plusvalor todavía puede disiparse ahí si no alcanza a renacer en cada ciclo de sus metamorfosis. El plusvalor se incrementa y prospera al cerrar el ciclo de las rotaciones del capital. Frente al tiempo de trabajo que plantea el valor, el tiempo de circulación aparece, ante todo, como obstáculo o negación, como punción sobre el tiempo de plustrabajo e incremento indirecto del tiempo de trabajo necesario, y, así, como amenaza de una posible desvalorización y no como creación positiva de valor.[15] Si la rotación no crea plusvalor, su aceleración lo multiplica en función de la velocidad: "Interviene pues aquí, en realidad, un momento de determinación del valor que no proviene de la relación directa del trabajo con el capital. La relación en la cual el mismo capital, en un tiempo dado, puede repetir el proceso de producción es visiblemente una condición que no está directamente planteada por el proceso de producción mismo [...]. Además del tiempo de trabajo realizado en el producto, el tiempo de circulación del capital interviene, pues, como momento de creación de valor [...]. Si el tiempo de trabajo aparece como actividad que plantea valor, el tiempo de circulación del capital aparece como el tiempo de la desvalorización [...]. Por esto, el tiempo de circulación no es un elemento positivo creador de valor. [...] Es, pues, en realidad, una punción sobre el tiempo de plustrabajo, es decir, un incremento del tiempo de trabajo necesario". Al intervenir como "un momento de determinación del valor que no proviene de la relación directa del trabajo con el capital", ese

14. "Al ser el valor una posibilidad que dura, no está limitado, entonces, a su utilización inmediata; el mismo se refiere a la continuidad de las necesidades humanas y de su satisfacción. La duración, el tiempo, se vuelve, así, un elemento constitutivo del valor" (Eugène Fleischmann, *Hegel et la politique*, *op. cit.*, págs. 309-311).

15. Karl Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*, t. II.

The 'negative time' of circulation contributes to an increase in value through the furious acceleration of its turnovers. Volume Two thus elaborates new factors of capital efficiency, its expansion and contraction, which are independent of its value.

Circulation time is broken down into segments corresponding to the various metamorphoses of capital. The sequence of the purchase of production goods corresponds to the period in which capital takes the shape of money-capital; that of sale to the period when it is found in the form of commodity-capital. In its frantic course, capital switches guises with the briskness of a triathlethe. Considered as a whole, it is 'simultaneously present, and spatially coexistent, in its various phases'. Each part passes successively from one phase and form to another, functioning in each of them in turn:

> The forms are therefore fluid forms, and their simultaneity is initiated by their succession. Each form both follows and precedes the others, so that the return of one part of capital to one form is determined by the return of another part to another form. Each part continuously describes its own course, but it is always another part of capital that finds itself in this form, and these particular circuits simply constitute simultaneous and successive moments of the overall process. It is only in the unity of the three circuits that the continuity of the overall process is realized ... The total social capital always possesses this continuity, and its process always contains the unity of the three circuits.[20]

In the accumulation of capital, this double mechanism of sites and sequences thus goes beyond the inert juxtaposition of space and time to attain the Hegelian 'also' of a historical space–time.

Reproduction time is the organic time of capital. In it, labour-time and circulation time are conjoined in the unity of the overall process. If value

20. Karl Marx, *Capital*, vol. 2, trans. David Fernbach, Penguin/NLR, Harmondsworth 1978, p. 184.

is an abstraction of time, and time is the measure of all wealth, the determination of 'socially necessary' labour-time can occur only retrospectively, through the self-development of time in the expanded reproduction and accumulation of capital. To ensure its own expanded reproduction, capital consumes living labour, and does so without respite – at the risk (if the crucial step is missed, if use-value fails to coincide with exchange-value, if the cogwheel breaks) of the arrhythmias of crisis.[21]

The mechanical time of production, the chemical time of circulation, and the organic time of reproduction are thus coiled and slotted inside one another, like circles within circles, determining the enigmatic patterns of historical time, which is the time of politics.

Time Measured and Time as Measure

Any economy is an 'economy of time'. The category of time is at the heart of the critique of political economy. Many superficial readers stick with this observation, forgetting that economy signifies not only thrift, but also a rational organization of time. Time is the measure of social relations. But what is the measure of the measure? What is the measure of time?

Just as history is its own knowledge, so time is held to be its own measure. A time is said to be long or short, hence measurable. But the present possesses no duration. We think we are measuring time; but we are simply measuring intervals. So how are we to measure this perpetual fading in which eternity unravels? The present is incapable of measuring either the past or the future. Saint Augustine was haunted by this puzzle: 'when a body moves, it is by time that I measure how long its motion lasts'; yet there exists no regular, homogeneous motion making possible a precise measurement of time.[22]

21. Production time, circulation time and overall reproduction time correspond, as has been indicated, to the three volumes of *Capital*. Here I have been inspired by Stavros Tombazos's remarkable work *Les Catégories du temps dans l'analyse économique*, Cahiers des saisons, Paris 1994.

"Cuando veo que un cuerpo se mueve, mido por el tiempo la duración de su movimiento", pero "es muy posible que no haya ahí movimiento perfectamente igual que pueda servir de medida exacta del tiempo."

Ahora bien, nosotros medimos tiempo, homogéneo y sin embargo diferente, según sea de placer o de sufrimiento, de espera o de olvido. Entre un tiempo abstracto, especie de referente trascendental, y un tiempo concreto, existencial, inmanente al movimiento, Agustín definía al tiempo, "irreductible a una esencia", como "una *relación* de duración entre movimientos", la medida de un movimiento que dura "por comparación a otro". Pero "si es a través del tiempo que medimos el movimiento de los cuerpos, ¿cómo podemos medir el tiempo mismo?"[18]. Para que tal medida se vuelva concebible, es necesario suspender lo que "se transforma y se diversifica" sin cesar, uniformar la diversidad de los movimientos, espacializar la duración. Para que el tiempo "absoluto" de la física clásica pueda transcurrir de manera homogénea y uniforme, es necesario abstraer la medida del movimiento, el tiempo-medida del tiempo real. De igual forma, el capital reduce el tiempo particular del saber hacer, de la bella obra y de la pena cada vez singular a un tiempo social abstracto.

Una nueva tecnología del tiempo permite, entonces, la reducción del trabajo concreto al trabajo abstracto: "[...] las dos bases materiales sobre las cuales se organizaron los preparativos de la industria maquinizada dentro de la manufactura [...] fueron el reloj y el molino. [...] El reloj es la primera máquina automática aplicada a fines prácticos; toda la teoría de la producción del movimiento regular se desarrolló por su intercambio"[19]. El reloj dio la idea de los autómatas y "los experimentos de Vaucanson, de este estilo, ejercieron tremenda influencia sobre la imaginación de los inventores ingleses". La lógica de la producción capitalista

18. San Agustín, *Confesiones*, México, Ediciones Paulinas, 1980.
19. Carta de Marx a Engels, 28 de enero de 1863.

lleva a Marx a anticipar magistralmente los modos prácticos de abstracción del trabajo desarrollados ulteriormente por el taylorismo, y la relación entre relojería, trabajo abstracto y automatización. El robot es el cumplimiento y la verdad última del "trabajo sin cualidad", simple soporte de la relación de explotación, trabajo abstracto animado o "tiempo de trabajo personificado". Esta reducción del ser al tiempo es la esencia misma de la alienación como extrañeza de sí mismo.

Se ha vuelto común reducir el pensamiento de Marx a un newtonismo envejecido. "Separar el tiempo del desarrollo" representa a sus ojos, sin embargo, ¡"una obra maestra de artificio especulativo"! Las antinomias del contenido y de la forma, de la medida y de la substancia resultan de este hecho.[20] ¿Cuánto tiempo vale un movimiento? ¿Qué es ese tiempo patrón que no se manifiesta más que como espacio (segmento de duración, superficie barrida por la aguja del cuadrante, volumen fluido del reloj de arena o de la clepsidra)? ¿Y por qué el tiempo mediría el movimiento, más que el movimiento el tiempo?

¿~~Tiempo medido~~? ¿Tiempo midiente?

Enlazados en el abrazo de su determinación mutua, tiempo y movimiento se miden en una turbulenta relación de reciprocidad paradójica: "No solamente medimos el movimiento por el tiempo, sino que además podemos medir el tiempo por el movimiento, porque se determinan mutuamente"[21]. En *El capital*, la reflexividad del tiempo aclara los enigmas del valor y sus metamorfosis. ¿Cómo determinar una "medida inmutable de valores" que sería, en otras palabras,

20. Se encuentra ahí la inspiración de Feuerbach, para quien el tiempo es "el único término capaz de unir, conforme a la realidad, determinaciones opuestas o contradictorias en un solo y mismo ser vivo" (Ludwig Feuerbach, "Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie" y "Principes de la philosophie de l'avenir", en *Manifestes philosophiques*, París, UGF, 1973, págs. 153 y 241). (Edición en castellano: *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*, Barcelona, Labor.)

21. Aristóteles, *Metafísica. Leçons de physique*, libro IV, cap. XVIII, París, Presses Pocket, 1991. (Edición en castellano: *Metafísica*, España, Editorial Gredos, 2000.)

un "valor inmutable", "puesto que el valor mismo es una determinación de la mercancía, una mercancía cuyo valor no cambia"? Para que las mercancías puedan expresar su valor de cambio en dinero es necesario suponer una "unidad" que "las equipare cualitativamente [a las mercancías] como valores". Plantear el problema de una "pauta de valor inmutable" no era, en realidad, más que una "manera falsa de expresar la búsqueda del concepto, de la naturaleza del valor mismo, cuya determinación no puede ser, a su vez, un valor [...]". La autodeterminación del valor se resuelve en el devenir del tiempo de trabajo, del trabajo social "tal y como se manifiesta específicamente en la producción de mercancías". Para que las mercancías puedan ser medidas por una cualidad de trabajo cristalizado en ellas, es necesario, en efecto, que los trabajos diferentes sean reducidos a un trabajo "simple, igual, medido, *unskilled*", que "la hora intensiva" cuente tanto como "la hora extensiva". Solamente entonces la cantidad de trabajo contenido en las mercancías puede ser medida "por el tiempo, por una medida igual"[22].

Así, el valor se "mide por el tiempo", o, más precisamente, por el tiempo de trabajo "requerido para producir la capacidad de trabajo". El valor que el trabajo abstracto agrega al valor es "exactamente *igual al tiempo* que ese trabajo dura"[23]. Si el valor y la duración son fijados iguales, es porque tienen al tiempo como medida común. Pero el tiempo que mide el valor no es el tiempo en general. En tanto que medida, sólo existe idealmente. Prácticamente, está siempre *so-*

22. Karl Marx, *Teorías sobre plusvalía*, t. III, en K. Marx y F. Engels, *Obras fundamentales*, *op. cit.*, t. 13, págs. 118-120. Noción contradictoria, "el tiempo de trabajo socialmente necesario no es una cantidad, sino un vínculo, una relación, un principio regulador. Sólo es cuantificable como consecuencia indirecta de una diferencia que se juega en él. El tiempo de trabajo socialmente necesario contiene una contradicción que debe ser planteada como tal, una contradicción real inherente a una economía de no equilibrio" (Stavros Tombazos, *Les Catégories du temps...*, *op. cit.*).

23. Karl Marx, *Manuscrits de 1861-1863*, París, Editions sociales, 1980, págs. 39 y 89.

cialmente determinado como tiempo de trabajo necesario. Porque no podría ser para sí mismo, inmediatamente, su propia medida. La medida debe ser ella misma medida: "La diferencia entre precio y valor, entre la mercancía medida a través del tiempo de trabajo de la que es producto, y el producto del tiempo del trabajo por el cual ella se cambia, crea el requerimiento de una tercera mercancía como medida en la que se expresa el valor de cambio real de la mercancía. Dado que el precio no es idéntico al valor, el elemento que determina el valor –el tiempo de trabajo– no puede ser el elemento en que se expresen los precios, ya que el tiempo de trabajo debería expresarse al mismo tiempo como lo determinante y lo no determinante, como lo igual y lo no igual a sí mismo. Dado que el tiempo de trabajo como medida de valor existe sólo idealmente, no puede servir como materia de confrontación de los precios"[24]. Al seguir el devenir del capital que determina socialmente el tiempo de trabajo, la crítica de la economía política acomete los misterios de esta medida medida.

El valor de una mercancía seguiría siendo constante si el tiempo necesario para su producción también lo fuera. Ahora bien, el tiempo varía permanentemente con la productividad del trabajo. La determinación del tiempo de trabajo social contradice, así, la definición formal del tiempo. Se trata, en lo sucesivo, del tiempo que la sociedad reconoce a través del intercambio generalizado de mercancías. Cuando el tiempo de trabajo social ya no es validado por la sociedad debido a que el ciclo entre venta y compra se rompe, "lo social excluye a lo social", dice Marx. El valor de la capacidad de trabajo genera variaciones de valor ligadas a las condiciones de su propia (re)producción. Así, el valor de una máquina no está determinado por el tiempo que *fue* prácticamente necesario para su producción, sino por el tiempo *actualmente necesario* para su reproducción; de ahí la necesidad, para el capital, de consumirse productivamente lo más rápido posible.

24. Karl Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*, t. I, págs. 64-65.

El tiempo y el movimiento del capital, entonces, se determinan recíprocamente. El tiempo (social) mide la acumulación del capital, cuyas rotaciones determinan la sustancia social del tiempo. El tiempo aparece así, simultáneamente, como medida de valor y como su substancia: "En tanto que elemento, *substancia del valor*, el tiempo de trabajo es el tiempo de trabajo necesario, y así, tiempo de trabajo exigido en condiciones de producción sociales generales dadas"[25]. Esta substancia se modifica sin cesar en función de las cambiantes condiciones de la producción social. Prodigiosamente mística, dicha substancia es completamente extraña, porque la medida que lo mide varía con lo medido. El valor está determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de la mercancía, tiempo él mismo fluctuante, flexible como instrumento de medida que variaría con el objeto medido.

Valor "vuelto autónomo en el dinero", vampiro autómata, el capital recorre el ciclo donde la mercancía aparece ora como dinero, ora como medios de producción, luego de nuevo como mercancía. Estas metamorfosis temporales se expresan en la moneda: "Si ya el dinero es en todas partes mercancía universal desde el punto de vista espacial, *lo es ahora también desde el punto de vista temporal.* Se conserva riqueza en todo tiempo. Posee una duración específica. Es el tesoro que no roen las polillas ni el orín. Todas las mercancías son únicamente dinero perecedero; el dinero es la mercancía imperecedera. El dinero es la mercancía omnipresente; la mercancía es sólo dinero local. Pero la acumulación es esencialmente un proceso que se desarrolla en el tiempo"[26]. Así se aclara la relación íntima del tiempo y el dinero.

La idea de una acumulación que se efectúa "en el tiempo" parece volver a un referente temporal abstracto, preexistente en la relación social. El proceso del capital es, sin embargo, "al mismo tiempo su devenir, su crecimiento, su *proceso*

25. *Ibid.*
26. *Ibid.*, pág. 167.

vital". "Si algo habría de ser comparado a la circulación de la sangre, ese algo no sería la circulación formal del dinero, sino la del capital, llena de contenido", dice Marx. La interrupción de la circulación "lleva a la apoplejía" como "un aflujo de sangre a la cabeza". El capital es, pues, cuestión de metabolismo, de flujos sanguíneos y de interrupciones cardíacas: "Todos los momentos del capital que aparecen implícitos en él si se le considera según su concepto universal, adquieren una realidad autónoma, y se manifiestan, tan sólo cuando aquél se presenta realmente como muchos capitales. Es solamente ahora cuando *la viviente organización interna*, que tiene lugar en el seno de la competencia y gracias a ella, se desarrolla ampliamente"[27].

Guiado por el objeto mismo de su investigación, Marx explora una pluralización de la duración. Contra toda trascendencia histórica, concibe una temporalidad original, en la que el tiempo ya no es ni el referente uniforme de la física ni el tiempo sagrado de la teología. Sometido a los ritmos históricos y económicos, organizado en ciclos y ondas, en períodos y en crisis, el tiempo profano de *El capital* une las temporalidades contrarias de la producción y la circulación, las exigencias antagónicas del trabajo y el capital, y las formas opuestas del dinero y la mercancía.

Al conjugar medida y sustancia, el tiempo es *una relación social* en movimiento.

Crítica ontológica y crítica mesiánica

La burguesía subió al poder bajo el signo de la Historia. A falta de genealogías heroicas, tuvo por título legítimo la sulfurosa connivencia del tiempo y el dinero. Sus negocios servían al progreso. El progreso hacía su negocio. De ahí su piadosa certeza de que lo mejor es siempre seguro y de que lo peor es solamente la sombra proyectada de ese mejor. Tan

27. *Ibid.*, t. II, págs. 4-8.

pronto como la razón histórica se alió a la razón de Estado, este optimismo, inicialmente portador de audacia e insumisión, se volvió apologético.

Desde 1871, Nietzsche caló de parte a parte los peligros del "exceso de historia": la arrogancia de la época convencida de encarnar a la justicia cumplida, "la creencia siempre perjudicial en la vejez de la humanidad", el sentimiento de ser uno mismo "un epígono que ha llegado tarde", "la habilidad práctica sirviendo a fines egoístas", el reino sin freno del desprecio y el cinismo. En esta "fiebre historiadora" que consume al siglo, la admiración por el "poder de la historia" se transforma "en pura admiración por el éxito y conduce a la idolatría de lo real". Éste, "que de entrada ha aprendido a doblar el espinazo y a bajar la cabeza ante el poder de la historia, terminará también por asentir mecánicamente ante cualquier poder y bailará como una marioneta colgada de un hilo".

Marx –¿por qué obstinarse en ignorarlo?– es un pionero de esta crítica de la razón histórica. Vasta causa, donde algunas veces se reúnen y se mezclan, sin dejar de combatirse, crítica mística y crítica profana, crítica romántica y crítica revolucionaria. Entre las dos, hay transbordadores cuyas ambigüedades discute indefinidamente la posteridad: el Blanqui de *L'Éternité par les astres* (1871), el Nietzsche de *Considérations inactuelles* (1871), el Péguy de *Clio* (1913), el Sorel de *Illusions du progrès* (1908). Inaugurada en el desastre de agosto de 1914, "la época de las guerras y las revoluciones" dejará cada vez menos espacio a esos entre-mundos. La crítica de la razón histórica se vuelve, entonces, la apuesta de una batalla encarnizada, a cuchillo.

¿Lukács y Heidegger? Más bien Benjamin contra Heidegger.[28]

28. Lucien Goldmann en sus cursos de 1968-1970 estableció el paralelo entre Lukács y Heidegger. Walter Benjamin, cuyo incomparable sentido del peligro detectó inmediatamente la importancia de *El ser y el tiempo*, es mucho mejor que Lukács, "el anti-Heidegger" del período entreguerras.

No basta oponer la cualidad de las estaciones y los días a la sombría indiferencia de los relojes y las monedas. La crítica del tiempo homogéneo y vacío se divide entre una crítica psicológica y estética, atenta a las vivencias de la duración, y una crítica social que implica una revolución conceptual del tiempo. Refractario a los recorridos y a los fines obligados, Marx, por su parte, rechaza la "teoría histórico-filosófica de la marcha general fatalmente impuesta a todos los pueblos", que a menudo le es atribuida: la "llave maestra de una teoría histórico-filosófica general" nunca derribará más que puertas abiertas. Así como Marx rechaza todo esquema "suprahistórico", Heidegger denuncia la enseñanza de una historia "disfrazada de modelo supratemporal". El "tema de los estudios históricos" no es para él "ni lo que sólo ha ocurrido una vez, ni *un universal planeando* encima", sino la posibilidad de una existencia para la muerte.[29] Lejos de los frescos universales, de los cuentos edificantes, de las leyendas doradas, la historia se escribe en la tensión entre la universalidad abstracta y la unicidad del acontecimiento, sobre la arena de lo posible en la que aparecen figuras que hubieran podido no ser y que son prometidas a la desaparición. Ni la lucha ni el Ser existen en el tiempo. Están determinados por lo que sostiene al tiempo, por el conjunto de propiedades temporales del ser como relaciones sociales.

La temporalidad no es. "Se tempora". Para Marx, se tempora en presente, desde el proceso de producción y de reproducción, de donde surgen las figuras políticas indecisas de la lucha. Para Heidegger, se tempora el futuro, cuya primacía manifiesta el "adelantamiento de la posibilidad extrema" y autentifica el ser-con-miras-a-la-muerte. Así, "el haber-sido brota, en cierta manera, del futuro", que, recíprocamente, lo mantiene abierto.

Heidegger se propone "liberar la temporalidad del ser" de la trivialidad óntica del tiempo ordinario. Rechaza el

29. Martin Heidegger, *Être et Temps*, París, Gallimard, 1992, pág. 460. (Edición en castellano: *El ser y el tiempo*, Madrid, Trotta, 2003.)

concepto normal que procede de una "nivelación del tiempo original" y que no representa más que un tiempo oficial, fechable, atrapado en el ritual de las instituciones temporales. Comprendido como "el uno y otra vez en la serie de los ahora", el "tiempo calculado" y vulgar de los cronómetros opone una técnica fatal a la meditación "en dirección de lo que es lo propio del tiempo". A la transformación en cantidad y en espacio de una duración cualitativa se opone la originalidad irreductible de lo que, en el curso del tiempo, pasa y, pasando constantemente, "permanece como tiempo"[30]

Al descifrar sus ritmos profanos, Marx radicaliza la laicización del tiempo cotidiano. Persuadido de que no hay otro tiempo más que el nuestro, el de los trabajos y las penas, las agonías y los amores, Marx piensa la organización conceptual de ese pobre tiempo "óntico" y se sumerge frenéticamente en los ciclos, las rotaciones, las trayectorias no lineales, donde tiempo y movimiento se determinan recíprocamente. Si *El capital* puede ser leído como "una ontología del ser social", es solamente como una ontología rigurosamente negativa.

Heidegger ontologiza y resacraliza.

Marx seculariza y desontologiza.

Los dos rechazan modelos –"suprahistóricos" para el segundo, "supratemporales" para el primero– de la Razón historiadora. El saber sin reposo de los estudios históricos se hilvana en Heidegger entre una universalidad demasiado abstracta y una singularidad demasiado concreta. Entra, así, en resonancia con la otra escritura de la historia, cuyo proyecto Marx enunció. Entre una historia gobernada por el futuro, cuyas posibilidades echan raíces en el deseo, y una historia cuyos posibles estratégicos se anudan y se desanudan en el presente de la lucha, la diferencia sigue siendo, sin embargo, infranqueable.

30. *Ibid.* "Temps et Être", en *Questions IV*, París, Gallimard, 1990. Ver también, sobre este punto, el precioso librito de Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, París, PUF, 1990.

Heidegger cita extensamente la correspondencia del conde York con Dilthey. Con la historia, "lo principal no es lo que arma jaleo y lo que salta a los ojos". Se trata de "penetrar el carácter fundamental de la historia como virtualidad" y de elaborar, para ello, la diferencia genérica entre "lo óntico y lo histórico", en seguida sustituida por la diferencia entre lo óntico y lo ontológico. Esta destitución subrepticia de lo histórico por lo ontológico no cae por su peso. Mientras que la relación del ser con el siendo restablece la disociación del sujeto trascendental y el objeto empírico que el ser-en-el-mundo pretendía suprimir, una diferencia genérica separa lo óntico y lo histórico. El juego de manos no carece de consecuencias. Óntico, el progreso es para Heidegger ontológicamente despreciable. Histórico, para Lukács es políticamente criticable, pero no por ello condenado al desprecio aristocrático del Ser.

Se necesita mucha ligereza o ceguera para insistir unilateralmente en la similitud entre la "visión cósmico-histórica" de Heidegger y la "concepción histórico-práctica de Marx", sobre su "fondo común" y su común "radicalidad en someter a discusión el mundo", al punto de sostener sin pestañar que Heidegger "nos propone esencialmente ayudarnos a entender lo que Marx dice"[31]. Los paralelos forzados no consiguen nada: la historialidad del Ser y la lucha de clases no son superponibles. La historialidad interviene como determinación previa a lo que se llama la historia, como una especie de *ante* o de historia-trasera. A diferencia de esta historialidad, cuyo ser-para-la-muerte detenta "la razón secreta", la historia designa en Heidegger ora el siendo (entendido como pasado que ya no tiene efecto sobre el presente), ora el pasado (en el sentido de procedencia sin primacía particular), ora el

31. Este florilegio es señalado por Pierre Bourdieu en *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, París, Éditions de Minuit, 1988. (Edición en castellano: *La ontología política de Martin Heidegger*, Buenos Aires, Paidos, 1991.) La última fórmula es de Jean Beaufret; las otras, de Henri Lefebvre, Françoise Chatelet y Kostas Axelos.

todo del siendo que cambia en el tiempo, ora, finalmente, lo que es tradicional.

Estas cuatro acepciones totalizan la aventura de la historia. La tematización historiadora de la historia es para Heidegger la condición necesaria para la edificación de un mundo histórico dentro de las ciencias del espíritu.

Privilegio de los hombres de acción y de poder, "la historia monumental" expresa, a los ojos de Nietzsche, la fe retrospectiva en la humanidad en su carrera hacia la llama que perpetúa la grandeza pasada despreciando a los vencidos olvidados; toma impulso en el pasado para avanzar pisoteando a las víctimas de ayer y de siempre. Pasión de los hombres ordinarios, al machacar el pesar por lo que ya no es más, la historia "anticuaria" traduce el gusto por la conservación y la veneración de esplendores pasados, pero zozobra en la "piedad desecada" de la tradición caída en hábito. "La historia crítica", finalmente, se decide a "disolver una parte de su pasado", "arrastrándolo ante la justicia". Estas tres maneras de abordar la historia se unen en la historialidad a la que sólo una élite tendría estéticamente acceso.

Hegel actualiza el pasado. Los jóvenes hegelianos actualizan el futuro. El pasado está determinado. El futuro, indeterminado, aunque determinable. El presente los separa. Es el intervalo, muy pequeño pero finito, durante el cual los acontecimientos no son ni pasados ni futuros. Esta disputa de los ritmos y las secuencias manifiesta, para Nietzsche, la voluntad de actuar "contra el tiempo, y, así, sobre el tiempo, y, así lo esperamos, en beneficio del tiempo venidero". Proclama que "lo igual no puede ser conocido más que por lo igual". A falta de lo cual, "usted reducirá el pasado a su medida". "No dé crédito, dice, a una presentación de la historia que no ha brotado de los espíritus más raros." Afirma con el mismo aliento la preeminencia crítica del presente sobre el pasado, a condición de que esta crítica exprese "la más alta fuerza del presente" desde la cual está permitido interpretar el pasado: "Es solamente en la extrema tensión de sus facultades más nobles que usted adivinará lo que del pasado es grande, lo que es dig-

no de ser conocido y conservado"[32]. La capacidad para refigurar el tiempo deriva de la sola fuerza del presente y de la relación, de igual a igual, de grandeza a grandeza, que mantiene con el pasado contra la idolatría de lo factual.

Heidegger se propone, en cambio, proscribir de la temporalidad la "pesada significación" de las relaciones entre pasado, presente y futuro, salidas del "concepto normal de tiempo". *Ahora-entonces-antaño* designan la estructura de la databilidad ordinaria. La "temporación" del tiempo "desde el futuro" inscribe toda temporalidad en el horizonte del ser-para-la-muerte. De ahí resulta una angustia sin temor, de la que lo vivido auténtico implica una rigurosa despolitización del tiempo. La temporalización del tiempo *(die Zeitigung der Zeit)* exige, en efecto, una revisión del esquema trivial de los *ekstases* horizontales en los cuales nos imaginamos, sin atrevernos a pensarlas, nuestras vidas cotidianas. El futuro es lo que avanza hacia nosotros; el presente, una espera hacia o una espera-contra *(Gegenwart)*; el pasado, el pasamano del ser proyectado hacia lo auténtico. Lo que todavía está por ser da al pasado su sentido o su vacuidad, según. La anticipación del futuro abre en el pasado "potencialidades inadvertidas, abortadas o reprimidas: vuelve a abrir el pasado en dirección del futuro", hasta revocar la influencia del pasado sobre el presente.

En la intimidad del tiempo y del lenguaje, la temporalidad de la palabra es podada hacia el pasado y ramificada hacia el futuro. La lógica gramatical plantea, así, la experiencia del futuro como ramificaciones posibles. Antes de caer en un pasado lineal, el futuro se poda en su devenir presente. Se entendería mal, en cambio, una linealidad venidera salida de una ramificación pasada.[33] ¿Se entendería

32. Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles*, II, París, Gallimard, "Folio", 1993, pág. 134. (Edición en castellano: *Consideraciones intempestivas*, Buenos Aires, Alianza, 1994.)

33. "No se entiende, en cambio, a qué respondería una linealidad para el futuro combinada con una ramificación hacia el pasado" (Jean-Louis Gardiès, *La Logique du temps*, París, PUF, 1975). Nuestra experiencia del futuro puede "concordar perfectamente con un diagrama bifurcado donde

mal? Según la "lógica del tiempo", sin duda. ¿Pero qué pasa, en la "política del tiempo", con los posibles "podados"? ¿Son tragados para siempre por los vertiginosos cubos de basura de la historia? ¿O algún meticuloso coleccionista tiene el poder de salvarlas? El Antaño es irreductible a un rosario de horas marchitas. A través de la rememoración de coyunturas pasadas, "abordar el Antaño significa, entonces, que se le estudia, ya no como antes, de manera histórica, sino de manera política, con categorías políticas"[34]. Tratar políticamente a la historia es pensarla desde el punto de vista de sus momentos y de sus puntos de intervención estratégicos. La "presencia de ánimo" es la cualidad, política por excelencia, de este "arte del presente".

La citación al pasado a comparecer contradice el postulado de un tiempo irreversible y no modificable. La historia crítica no puede anular lo que fue, pero puede redistribuir su sentido. La nueva puesta en juego del pasado puede, sin embargo, tomar dos direcciones contrarias.

Ontológica, con Heidegger y la temporalidad que se tempora a partir del futuro. Política, con Benjamin y lo posible mesiánico conjugado en presente.

En tanto que salto en lo real "en vista del cual lo que es esperado es esperado", la espera, en Heidegger, está anudada a lo posible: "Es desde lo real y en vista de él que lo posible es atraído a lo real de la manera en que ordena la espera"[35]. Pero esta espera es adelanto de la muerte y pensamiento de su inminencia. La espera política (estratégica)

---

cada ramificación representaría uno de los múltiples posibles; en general, sólo en el momento en que el tiempo futuro se hace presente es que todas sus ramas son podadas con excepción de una sola que se convierte entonces en esta línea única cuyo origen marca el presente y que nosotros llamamos pasado".

34. Walter Benjamin, *op. cit.*, pág. 409. En *L'Histoire à contretemps* (*op. cit.*), Françoise Proust define felizmente a la política como "el arte del presente y del contratiempo". En su comentario sobre Maquiavelo, Sami Naïr llega a la misma conclusión: "Sólo hay historia política" (Sami Naïr, *Machiavel et Marx*, París, PUF, 1984, pág. 93).

35. Martin Heidegger, *Être et Temps*, *op. cit.*, pág. 316.

aparece, en Benjamin, como la exacta negación de esta espera ontológica. Mientras que Heidegger mantiene abierto el "haber-sido" para celebrar los reencuentros del Ser, Benjamin corta las malezas de la locura y del mito para despejar las huellas de un pasado que espera ser redimido. La espera mesiánica nunca es la certeza pasiva de una venida anunciada, sino el acecho tenso del cazador atento al surgimiento de lo posible.

La "manera marxista" de elaborar "un pensamiento no circunstancial del tiempo" llevaría según Jacques Rancière, "al predominio del futuro que es el único capaz de explicar el pasado". De esa manera, se puede hacer responsables a la inmadurez y "al retraso de las fuerzas del futuro" del estancamiento, de la vuelta atrás, de la "repetición del pasado en vez de la ejecución de las tareas del presente"[36]. Dejemos a Rancière la responsabilidad de esta manera estructural, cuyo enjuiciamiento alusivo elude un examen serio de la cuestión. Los caminos de regreso a Marx son, si no impenetrables, cuando menos múltiples y variados. Apartados de la "manera" dominante y de sus esquemas "suprahistóricos", los senderos de Benjamin y Gramsci no son los menos legítimos.

El tiempo granuloso de la historia no es para ellos ni el cumplimiento de un origen ni la persecución de un fin. La primacía del futuro dibuja en Ernst Bloch el horizonte utópico de la esperanza. En Heidegger, asedia a la meditación anticipada del ser-para-la-muerte. En Whitehead, salva al presente del hundimiento que le acecha. Las categorías benjaminianas del tiempo se ordenan triplemente en presente: presente del pasado, presente del futuro, presente del presente. Todo pasado renace en el presente que se vuelve pasado. Todo presente se desvanece en el futuro que se vuelve presente. En la constelación de las épocas y los acontecimientos, el presente apela indefinidamente a otro presente, siguiendo un juego discontinuo de ecos y resonancias.

36. Jacques Rancière, *Les Mots de l'histoire*, París, Seuil, 1992, págs. 66-67.

En "el concepto dialéctico del tiempo histórico", el presente del pasado responde al presente del futuro, la memoria a la espera: "Somos esperados". Prever ese presente cargado de deudas mesiánicas es la tarea política por excelencia.

La política prevalece en lo sucesivo sobre la historia

El enigma del tiempo es causa de numerosos malentendidos. El tiempo de trabajo es, en primer lugar, el lugar de una oposición entre la abstracción del trabajo muerto y lo concreto del trabajo vivo, entre la duración homogénea y la intensidad variable. Stavros Tombazos atraviesa el paisaje extraordinario de esas contradicciones. Señala: "El capital es justamente una organización conceptual del tiempo. No es ni una cosa, ni una simple relación social, sino una racionalidad viva, un concepto activo, la abstracción *in actu*, escribe Marx en varias ocasiones: *El capital* es la lógica de su historia"[37].

Al superar las antinomias entre tiempo lineal y tiempo cíclico, medida y substancia, tiempo ontológico y tiempo físico, una nueva temporalidad emerge. "Entre las leyes lógicas abstractas, inmanentes a la racionalidad económica en marcha, y el tiempo histórico no existe ninguna relación de separación, sino una relación de comunicación y de fecundación recíprocas. La primera se realiza bajo formas históricas concretas, económico-institucionales y políticas, que entran periódicamente en crisis y evolucionan por saltos. A través de las fluctuaciones de la tasa de ganancia y las crisis, el capital rituna la historia y orienta su sentido sin determinarla mecánicamente. Reduce el azar sin abolirlo. La historia no tiene nada de un destino predeterminado. Las grandes crisis son los momentos de interrupción del tiempo homogéneo de la historia, la hora de las probabilidades y las posibilidades. El capital produce sus contenidos concretos y entra en conflic-

37. Stavros Tombazos, *Les Catégories du temps*, *op. cit.*, pág. 11.

to en ellos. La superación de esos conflictos, siempre posible y más o menos probable según el caso, es la paz que el capital concluye consigo mismo, que le asegura un nuevo período de crecimiento."[38]

Conflicto de temporalidades, la relación entre valor de uso y valor de cambio deriva de una lógica en la que las leyes clásicas de causalidad y de equilibrio se revelan impotentes. El desequilibrio inherente a las arritmias del capital "exige mucho más que un complemento del análisis en términos de equilibrio; exige conceptos diferentes, no matematizables, y superiores a la lógica de la identidad"[39].

Sería absurdo pretender que Marx haya tenido las claves de esta lógica del desequilibrio. Pero el hecho es que la crítica de la economía política lo lleva más allá de las categorías del determinismo clásico y de las representaciones del tiempo ligadas al mismo.

Tiempo estirado, descuartizado. Tiempo concentrado, entrecortado, roto.

Tiempo de crisis y de guindas.

La repetición de los "ahora" da a cada instante su oportunidad mesiánica. Así, "el materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es transición, sino que ha llegado a detenerse en el tiempo. Puesto que dicho concepto define el presente donde escribe historia por cuenta propia"[40]. Un presente suspendido, que no es pasaje sino ramificación y bifurcación. Un presente estratégico para aquel que se mantiene inmóvil sobre el umbral del tiempo. Arte del tiempo y del contratiempo, la estrategia tiene, en efecto, al presente por modo temporal y a "la presencia de ánimo" por virtud maestra.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

40. Walter Benjamin, "Tesis de filosofía de la historia", tesis 16, en *Discursos interrumpidos, op. cit.*, t. I, pág. 189. La fórmula es casi palabra por palabra la de Nietzsche en *Inactuelles*: "Quien no sabe instalarse en el umbral del instante olvidando todo el pasado, quien no sabe tenerse en pie sobre un solo punto, sin temor y sin vértigo, nunca sabrá lo que es la felicidad".

Aunque a menudo se le haya atribuido el descubrimiento del "continente historia" o la paternidad de una "ciencia de la historia", Marx no construye Historia universal. Conjugando crítica y política, forja los conceptos de una racionalidad conflictiva. Politizada, la historia se vuelve inteligible para quien quiere actuar para cambiar el mundo.

"La política prevalece en lo sucesivo sobre la historia."[41]

¿La política? El pensamiento del acontecimiento que cruza el muro del tiempo. Su primacía procede de una determinación recíproca entre historia y memoria, espera y rememoración, proyecto estratégico y pasado recompuesto. Las filosofías especulativas de la Historia universal presuponían un tiempo "homogéneo y vacío", que encarnaba a la causalidad misma. Ese tiempo abstracto de la física clásica y del trabajo-mercancía se rompe en las experiencias que hacen que su curso sea discontinuo. La crítica benjaminiana de la razón histórica lleva, así, "de un tiempo de la necesidad a un tiempo de los posibles"[42]. El de una historia secreta, cuyas virtualidades mesiánicas minan la fatalidad de las apariencias, donde cada instante presente y cada espera rememorada se cargan de un sentido propio. Mientras que la significación recapitulativa de la Historia universal se pierde en el mutismo del juicio final, el "concepto dialéctico del tiempo histórico" implica, en efecto, una inversión de las categorías habituales de catástrofe, instante crítico y progreso.[43]

En lo sucesivo, la catástrofe deja su sitio al concepto de "ocasión fallida".

El instante crítico, al de prolongación desastrosa del *statu quo*.

El progreso auténtico, es decir, aquel –estrictamente circunstanciado– de la "primera medida de la Revolución", no como aceleración voluntaria, sino como uniformidad temporal quebrada.

41. Walter Benjamin, *Paris capitale du XIX siecle*, *op. cit.*, pág. 405.
42. Stéphane Moses, *L'Ange de l'Histoire*, París, Seuil, 1992, pág. 123.
43. Walter Benjamin, *Paris capitale du XIX siecle*, *op. cit.*, pág. 492.

Lacerado y desgarrado, el tiempo mesiánico destruye el mito de una historia homogénea del ser, de su comienzo y de su declinación. Mal que les pese a los lectores que quieren ver en su "materialismo histórico" una extraña coquetería o un lamentable malentendido, Benjamin reconoce en Marx la crítica de la razón histórica y una nueva representación del tiempo como relación social. Esta temporalidad crítica permite pensar los anacronismo y los contratiempos, así como la inquietante contemporaneidad de posibles, ninguno de los cuales pertenece al pasado del otro. Permite, también, comprender por qué los "viejos demonios" carecen siempre de edad y son perfectamente actuales.

Un contrasentido vulgar ironiza sobre el impotente "fervor de la espera" mesiánica. El "concepto mesiánico" expresa, por el contrario, la tensión y la inquietud de lo solamente posible. Al igual que la rememoración, curiosamente capaz de "modificar lo que la ciencia ha constatado", su espera es activa. En "esta revolución dialéctica de la rememoración", ninguna fatalidad de lo ocurrido, ninguna dictadura del hecho consumado. Benjamin propone, en cambio, "un materialismo histórico que habría abolido la idea de progreso" en beneficio de las interrupciones y los pasajes.[44]

Lejos de las "tareas de memoria" y de otras pedagogías conmemorativas, la rememoración es "un combate por el pasado oprimido en nombre de generaciones vencidas". Nada de reconciliaciones memoriales, nada de recuerdos consensuales, nada de temas cerrados, sino los "choques resurrectores" y las "conflagraciones renovadoras" caras a Blanqui. El "recuerdo" de la tradición hebraica se inscribe, así, en la apuesta del acontecimiento: para Benjamin la memoria siempre está en guerra. Esta es, precisamente, la consecuencia de

44. Stéphane Moses, *L'Ange de l'Histoire*, *op. cit.*, pág. 163. "La fórmula más exacta de la filosofía de la historia que subyende al mesianismo judío sería tal vez la siguiente: hay demasiadas coacciones o sentido en el origen de la historia para que sea absolutamente imprevisible; pero no los suficientes para que sea enteramente determinada" (*ibid.*, pág. 195).

la primacía política que aguza el sentido del peligro inminente. Sin la menor nostalgia de Dios ni tentación piadosa, Benjamin opone al fetichismo de la Historia su politización.

En horas turbias y cruciales en que tantos espíritus fuertes se dejaron engañar, Benjamin da prueba de una lucidez y de una firmeza "a contrapelo" que en vano se buscaría en los políticos profesionales. En febrero de 1927, deja Moscú entre lágrimas, su maleta sobre las rodillas. Su pena no es exclusivamente amorosa, sino también por haber visto avanzar al partido de los vencedores, su apetito de poder, su frenesí de "buscadores de oro", su contrarrevolución en marcha. En 1937 no comparte la gran ilusión de los frentes populares y denuncia las pequeñas concesiones que hacen las grandes capitulaciones y los grandes desastres. Después de la victoria del nazismo, ubica muy precisamente la abrumadora responsabilidad de los políticos socialdemócratas y estalinianos: su testaruda confianza común en "el progreso", en "la dinámica de las masas" y en la fuerza de sus propios aparatos. Esta triple confianza constituye la esencia de lo que bien merece llamarse cultura burocrática de la resignación.[45]

Cada instante asiste al enfrentamiento de lo racional y lo irracional, entre los posibles que acceden a la historia efectiva y los que de ella son, provisional o definitivamente, eliminados. Sólo la lucha decide. Por ello la pretensión "científica" de prever el futuro de la sociedad es irrisoria: "En realidad se puede prever 'científicamente' solo la lucha, pero no los momentos concretos de ésta"[46].

En la práctica, la única previsión es la estratégica.

45. Walter Benjamin, "Tesis de filosofía de la historia", tesis 16, en *Discursos interrumpidos*, *op. cit.*, t. I, pág. 184.

46. Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel* 6 y 11 (pág. 167). Para Gramsci, el error de Croce consiste en "hacer abstracción del momento de la lucha" (Cuaderno 10, pág. 33). La dialéctica abierta de la lucha restablece la posibilidad del error en política, en lugar de ver en cada decisión y comportamiento, nada más que la manifestación de una esencia. De modo que ya no habría errores posibles, sino solamente traiciones y faltas: equivocarse es, entonces, ser ya culpable (primer principio de la lógica totalitaria).

Tenemos pues un tiempo desacorde, agujereado, mesiánico en un sentido que la crítica vulgar no sospecha. Sintonizando su "frecuencia revolucionaria", Marx explora "una anacronía ritmada". Descubriendo en sus pulsaciones y sus palpitaciones el juego de potencialidades de donde surge el acontecimiento, deconstruye la temporalidad física para reconstruir una temporalidad social. Esta historia sincopada se opone a "la historia sin acontecimiento", sucesión de hechos diversos donde nada sucede, evocada en *El dieciocho Brumario...*

Plena de recién llegados y viejos espectros, la revolución es, por el contrario, el acontecimiento por excelencia. Inactual, intempestiva, ella en suma "nunca tiene lugar en el presente". Siempre demasiado temprano *y* demasiado tarde. La revolución merodea en los márgenes de lo político. Mas allá se extienden tierras inciertas, regiones sin nombre, que exceden los límites de lo pensable. Durante mucho tiempo, se dice, los antiguos consideraron que la guerra, inabordable por el pensamiento, correspondía al rito y el mito. Nuestra época ha incluido las guerras y las revoluciones en el horizonte de lo conocible. Ha ligado rebelión y pensamiento.

Muy pronto, Marx comprendió que "toda revolución disuelve la *vieja sociedad*, y así considerada, es una revolución *social*". Comprendió también que "toda revolución derroca *el viejo poder*, y en este sentido es una revolución *política*". Pero, dice, así como "todo lo que tiene de parafrásico o de absurdo una *revolución social* con un *alma política*, lo tiene de racional una *revolución política* con un *alma social*". La revolución como tal –"el derrocamiento del poder existente y la disolución de

Gramsci, por el contrario, no dice que las tendencias de la estructura "deban hacerse realidad". Mientras que el materialismo histórico mecánico "no considera la posibilidad del error, sino que asume cada acto político como determinado por la estructura", Gramsci sabe que un acto político puede perfectamente haber sido un "error de cálculo": "Si de cada lucha ideológica en el seno de la Iglesia se quisiera hallar la explicación inmediata, primaria, en la estructura, estaríamos mal: muchas novelas político-económicas se han escrito por esta razón", escribe. (Cuaderno 7, pág. 162.)

las viejas relaciones"– es pues, ante todo, "un *acto político*". Sin revolución el socialismo no puede volverse realidad: "Éste necesita de dicho acto político en cuanto necesita de la *destrucción* y la *disolución*. Pero allí donde comienza su *actividad organizadora*, allí donde se manifiesta su fin en sí, su *alma*, el socialismo se despoja de su envoltura *política*"[47].

Como derrocamiento, la revolución es un acto político.

Como disolución, es un proceso social.

Es simultáneamente una revolución del tiempo largo, intelectual y moral, que mina lentamente el fundamento de los imperios, y una revolución insurrecta en el asombro de su propia irrupción. Unidad de rupturas y de continuidades, de tradición y de auténtica novedad, combinación de tiempos mezclados, traza el límite donde lo pensable se muere en la incertidumbre de la elección. Sobrepasando así a la crítica de la economía política, se mantiene en el umbral de la razón estratégica, abastecida de sus conceptos constelados de ramificaciones y bifurcaciones.

Ese mundo es el de "las explosiones, los cataclismos y las crisis". Donde las contradicciones se resuelven en la violencia de la decisión.

47. Karl Marx, "Glosas críticas al artículo 'El rey de Prusia y la reforma social por un prusiano'", en K. Marx y F. Engels, *Obras fundamentales*, t. I, *Marx. Escritos de juventud*, *op. cit.*, pág. 520.

Segunda parte

La lucha y la necesidad
Marx, crítico de la razón sociológica

Todas las cosas son engendradas por la lucha y a través de ella necesitadas.

Heráclito, *Fragmentos*

Le Nouvel Observateur: *¿Cuál es, según usted, el valor de izquierda que habría que promover urgentemente?*
Marguerite Duras: *La lucha de clases.*
N. O.: *¿Perdón?*
M. D.: *Aparte de restablecer la lucha de clases, no veo...*

Le Nouvel Observateur, 2 de abril de 1992

4

Las clases o el sujeto perdido

"La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases." Que se trate de las relaciones de producción o del desarrollo histórico, "la lucha de clases" está en el centro del pensamiento de Marx. El sentido común "marxista" parece ignorar, sin embargo, cuán fácil es citar textos canónicos en los que aparece la noción de clase, y cuán difícil es, en ici[oncambio, encontrar en ellos una definición precisa. A lo sumo, se sacan algunas aproximaciones pedagógicas: "En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, [...] y por su cultura de otras clases [...], forman una clase". O incluso una caracterización lapidaria del proletario (no del proletariado): "El que no vive del capital o de la renta, sino sólo del trabajo, y de un trabajo unilateral, abstracto"[1]. A raíz de la reedición del *Manifiesto del Partido Comunista,* Engels precisa en 1888 en una nota a pie de página: "Por proletarios se comprende a la clase de los trabajadores asalariados modernos, que, privados

1. Ver *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* y los *Manuscritos económico filosóficos de 1844.*

de medios de producción propios, se ven obligados a vender su fuerza de trabajo para poder existir". No basta. Estas fórmulas incidentales no podrían constituir una definición de referencia.

Turbados por esta laguna, numerosos autores (Schumpeter, Aron, Dahrendorf) la atribuyen de buen grado a una confusión entre ciencia y filosofía, economía y sociología, de la que Marx sería responsable. Éste, es verdad, no procede por definición (por enumeración de criterios), sino por "determinación" de conceptos (productivo/improductivo, plusvalía/ganancia, producción/circulación), que tienden a lo concreto al articularse en el seno de la totalidad. El capítulo LII (inconcluso) del *El capital*, consagrado a las clases, lleva así a un suspenso anhelante. Ralf Dahrendorf intentó reconstituir su contenido probable a partir de restos y fragmentos tomados de los cincuenta y un capítulos previos, como se reconstituiría el esqueleto de un gran saurio desde sus fragmentos óseos. El ejercicio no es convincente.[2]

Las páginas interrumpidas de *El capital* dejan abiertas numerosas cuestiones de graves consecuencias en cuanto a la comprensión de la evolución de las clases en las sociedades capitalistas desarrolladas (de sus transformaciones y diferenciaciones internas) y a la de las sociedades no capitalistas (o burocráticas), a menudo reducida a caracterizaciones formales que resultan ora de la primacía de la economía (pan contra mercado), ora de la primacía de la política ("dictadura del proletariado"), ora de una sociología aproximativa del poder ("Estado obrero").[3]

2. Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Londres, Routledge and Kegan. (Edición en castellano: *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*, Madrid, Rial, 1962.)

3. En relación a "la abstracción determinada", remitirse al capítulo VIII de este libro, sobre la "nueva inmanencia". Siguiendo esta lógica, resultaría esclarecedor comparar la relación de clase con otras formas de relaciones conflictivas (jerárquicas, de sexo, de naciones). El lector interesado podrá, en este punto, remitirse a mi libro *La Discordance des temps*, Éditions de la Passion.

La inhallable sociología

"Cosa curiosa, Marx –a nuestro entender– nunca elaboró, sistemáticamente, la teoría que a todas luces constituye uno de los pivotes de sus meditaciones."[4] Schumpeter considera que este esfuerzo pudo ser aplazado para más tarde. Es posible, también, que "algunos elementos de esta doctrina hayan quedado inciertos en su espíritu y que el camino que llevara a Marx a una teoría completamente evolucionada de las clases haya sido cerrado por dificultades que él mismo se creó insistiendo en una concepción puramente económica y ultrasimplificada del fenómeno". Lo que es todavía más "curioso" es que este juicio de Schumpeter a propósito de las clases también podría aplicarse, correctamente, a la falta de un discurso del método, de una teoría de las crisis, de una teoría explícita del tiempo, que son todos, sin duda alguna, otros tantos "pivotes de su meditación". Cualquiera diría que, atrapado en sus propias redes, Marx empleaba su tiempo distrayendo la atención en resolver cuestiones menores.

Por lo demás, ¿en qué empleaba exactamente su tiempo?

En entender sus temibles forúnculos, en compartir penas familiares, en negarse a recibir a sus acreedores, en trabajar por líneas para pagar sus deudas, en tratar duramente al tío Philips, en sostener una voluminosa correspondencia, en conspirar y en organizar al movimiento obrero. Sobre todo, en escribir y reescribir *El capital.*

Es ahí donde hay que ir a buscar la clave de una teoría "en acto" de las clases, insatisfactoria tal vez, pero seguramente no "ultrasimplificada". La ultrasimplificación es, más bien, cosa de Schumpeter mismo. Marx, dice, en el momento de abstracción petrificaría a las clases en el estado de virtualidad estructural del modo de producción, antes de que el desarrollo de la formación social produzca las diferenciaciones complejas

4. Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme, démocratie*, París, Payot, 1984, pág. 31. (Edición en castellano: *Capitalismo, socialismo, democracia*, Madrid, Aguilar, 1968.)

de la división del trabajo, de su organización y de su relación jurídica con el Estado. Esto es desatender la lógica de *El capital*. Ahí, el fin siempre está comprendido en el origen. Así, las consecuencias de la circulación y de la reproducción de conjunto ya están presentes en el valor y en el plusvalor, que "presuponen" la lucha de clases y la determinación del tiempo de trabajo *socialmente necesario*. Yendo de lo abstracto a lo concreto, la teoría de las clases bajo esa óptica no podría reducirse a un juego estático de definiciones y clasificaciones. Esta teoría remite a un sistema de relaciones estructurado por la lucha, cuya complejidad se despliega plenamente en los escritos políticos (*La lucha de clases en Francia, El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte, La guerra civil en Francia*), en los que Marx dice la última palabra sobre la cuestión.

Schumpeter bien sabe que hay numerosas acepciones posibles de la noción de clase. Prisionero de una división del trabajo intelectual compartimentado en otras tantas "materias" estancas, ve ahí una confusión deliberada entre disciplinas diferentes como la economía y la sociología. Esta mezcla de géneros, que da vida a la teoría, le fascina: "No se podría impugnar el flujo de vitalidad que ese procedimiento inyecta en el análisis. Los fantasmas de la teoría económica empiezan a respirar y el teorema exangüe se transforma en combatiente carnal"[5]. Rechazando esa abundancia seductora que aparece como una amenaza para la ciencia, Schumpeter prefiere, sin embargo, ignorar el movimiento de lo abstracto a lo concreto. Para él, la "estratificación social consiste en la propiedad o en la no propiedad de los medios de producción. [...] Estamos, así, en presencia, fundamentalmente, de dos clases".

He aquí una "definición"... ¡ultrasimplificada!

La oposición simple entre trabajo asalariado y capital no se sitúa, en Marx, en el nivel de la formación social. Reside en el primer nivel de abstracción determinada, el de la esfera de la producción. En su estructura profunda, cada socie-

5. *Ibid.*, pág. 71.

dad puede ser reducida a una oposición conflictiva de clase fundamental.

Esta determinación de las relaciones de clase dentro de la esfera de la producción sólo constituye, precisamente, la primera palabra del análisis, y Marx no se contenta con ello. Haciendo caso omiso del señalamiento de Engels en el sentido de que la historia de la humanidad reducible a la lucha de clases no es más que la historia escrita, posterior a la disolución de la comunidad primitiva, Schumpeter denuncia la extensión abusiva de la noción de clase a todas las sociedades, incluso a las "épocas no históricas", con la sola excepción del comunismo primitivo y de la futura sociedad sin clases. Este procedimiento borraría las articulaciones propias de dichas sociedades y reduciría sistemáticamente a las clases a "fenómenos puramente económicos, incluso económicos en un sentido muy restringido". Marx se habría prohibido, así, "profundizar su concepción de las clases"[6]. El atolladero sería de orden político. La definición reductora de las clases habría permitido, en efecto, "una maniobra audaz de estrategia analítica" bajo la forma de una "tautología ingeniosa": habiendo sido colocada la propiedad privada en el centro de la definición, su abolición desembocaría automáticamente en la sociedad sin clases.

Una clase, según Schumpeter, es a la vez "más y otra cosa que una suma de individuos", "algo que es sentido y sublimado

6. Un reproche análogo, pero más elaborado, aparece en Antony Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism* (University of California Press, 1981). Según él, solamente bajo el capitalismo la relación de clase puede ser considerada como el principio estructural de la sociedad. La sociedad sigue atravesada, sin embargo, por múltiples formas de explotación y de dominación no reducibles a la relación de clase. Le reprocha a Marx entonces un doble reduccionismo, que consiste en hacer del conflicto de clase un principio explicativo de todas las formaciones sociales y en atribuirle un poder de explicación excesivo por lo que concierne a la sociedad capitalista misma. Esta crítica se apoya en un nuevo examen de la articulación entre dominación y explotación en la relación social. Sobre estas tesis de Giddens, ver Eric O. Wright, "Gidden's Critique of Marxism", *New Left Review*, N° 138, marzo-abril de 1983.

como un todo"[7]. Esta constatación plantea un problema lógico cuya clarificación evitaría numerosos falsos debates sobre los casos límites o sobre los estatus individuales. La noción de clase según Marx no es reducible ni a un atributo del que serían portadoras las unidades individuales que la componen, ni a la suma de estas unidades. Es algo más. Una totalidad relacional y no una simple suma. Este viejo problema no ha dejado de atormentar a los lógicos: "No debemos olvidar que, en las ciencias sociales, el término clase tiene otro sentido que en las ciencias matemáticas, que lo utilizan entendiéndolo como una propiedad. La burguesía y el proletariado, son ambos clases sociales; pero sería un equívoco considerar a la burguesía o al proletariado como propiedades de tal o cual individuo. Aquí, en las ciencias sociales, es la acepción mereológica del término clase la que conviene. El proletariado es un grupo de hombres, un objeto compuesto, cuyos diversos proletarios son fragmentos constitutivos del sistema solar, como las diversas abejas son fragmentos constitutivos de un enjambre. Los hombres que constituyen una clase social dada son, evidentemente, interdependientes no sólo de la manera en que lo son los fragmentos constitutivos de un objeto inanimado o de una manada de animales. Aquí entran en juego dependencias de naturaleza social, específicamente humanas, como, por ejemplo, las que derivan del empleo del lenguaje para comunicarse o de la cooperación consciente, etcétera. Esto, sin embargo, no modifica en nada el hecho de que la relación entre la clase social y los miembros de esta clase es la relación que se establece entre un objeto compuesto y sus propios fragmentos constitutivos. La clase está comprendida, aquí, de manera mereológica"[8]. Pero la dialéctica se acomoda mal al formalismo lógico.

7. Ver también Joseph Schumpeter, *Impérialisme et classes sociales*, París, Flammarion, "Champs", 1984. (Edición en castellano: *Imperialismo y clases sociales*, Barcelona, Tecnos, 1986.)

8. J. Kotarbinsky, *Leçons sur l'histoire de la logique*, París, PUF, 1964. La "mereología" se refiere a las tesis del lógico polaco Stanislaw Lesniewscki.

Hacer de la clase una realidad superior a la de los individuos que la componen, ¿no es caer en las ilusiones fetichistas que transforman a la sociedad, a la historia o a la clase en otros tantos sujetos míticos? Marx reprocha precisamente a Proudhon "tratar a la sociedad como a una persona". Al denunciar esta "ficción de la sociedad persona", se burla de aquellos que "con una palabra hacen una cosa". Su razonamiento prohíbe tratar a la clase como a una persona o como a un sujeto unificado y consciente, a imagen del sujeto racional de la psicología clásica. No es clase más que en relación conflictiva con otras clases. Al escribir, en el margen de los manuscritos de *La ideología alemana*, "preexistencia de la clase en los filósofos", Marx enjuicia la acepción formal del concepto de clase y su primacía sobre el individuo, reducido a la condición de simple "ejemplar" de una abstracción que lo domina. Pone la mira entonces en Stirner: "La tesis que con tanta frecuencia nos encontramos en san Max y según la cual todo lo que cada uno es lo es por medio del Estado, en el fondo se identifica con la que sostiene que el burgués es tan sólo un ejemplar de la especie burguesa, tesis donde se presume que la clase de la burguesía existió ya antes que los individuos que la integran". Más aún: "Las relaciones personales se vuelven necesaria e inevitablemente relaciones de clase y se fijan como tales". Su cristalización en relaciones de clase no por ello las disuelve en un juego hipostasiado de "personas" imaginarias. La realidad dinámica de las clases no cae nunca en el dominio inerte de la objetividad pura. Su cohesión es irreductible a la unidad formal de una simple colección de individuos.[9] Estos textos de juventud no deberían ser confundidos, sin duda alguna, con el concepto de clase elaborado en *El capital*. No obstante, excluyen, definitivamente,

9. Para Michel Henry, "las fuerzas productivas y las clases sociales no son realidades primeras ni principios explicativos, sino aquello mismo que debe ser explicado [...]" Es el "marxismo" el que habría hecho de ellos conceptos fundamentales contra "el pensamiento de Marx" (*Marx, une philosophie*, *op. cit.*, págs. 226-239).

una representación de la clase como gran sujeto, así como su reducción a una simple red interindividual.

Exigir de Marx una "sociología" conforme a los criterios académicos de la disciplina es un contrasentido. Nadie es menos sociólogo (en ese sentido convenido) que él. Su "sociología crítica" es una sociología negativa o una "antisociología"[10]. La investigación sociológica puede generar informaciones útiles, pero la información no hace un pensamiento y las informaciones factuales no constituyen un saber. En sus repetidos cargos contra el *Ensayo popular* de Bujarin, Gramsci señala el antagonismo irreductible entre los dos enfoques. Al buscar adaptarse a la lógica formal y a los métodos de las ciencias físicas o naturales, el *Ensayo*... desemboca en un evolucionismo vulgar. A pesar de sus intenciones pedagógicas, la idea misma de "manualizar" es incongruente, tratándose de una teoría que se encuentra en una fase de discusión, de polémica, de elaboración: "[...] se cree vulgarmente que ciencia quiere decir absolutamente 'sistema' y por eso se construyen sistemas de cualquier manera [...]. En el *Ensayo* falta todo tratamiento de la dialéctica". Esta falta

10. El término sociología aparece en 1838 en el *47e Cours de philosophie politique* de Comte. Mientras que el período de gestación revolucionaria es el de la filosofía política, el del derecho natural o el de la economía clásica, la sociología emerge como un producto ideológico del período postrevolucionario. Con la gran floración de sociedades, revistas y congresos de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, se codifica como una empresa de despolitización (naturalización) de lo social y como antídoto a la lucha de clases. Se trataba (ya) para Comte de "terminar" la revolución. En nombre de las leyes sociales, Durkheim se esforzará en demostrar que "las revoluciones son tan imposibles como los milagros" (Emilio Durkheim, "La philosophie dans les universités allemandes", *Revue internationale de l'enseignement*, vol. XIII, 1887). Sobre esta crítica y sobre la "sociología de la sociología", ver Göran Therborn, *Science, Class and Society*, NBL, Londres, 1976. (Edición en castellano: *Ciencia, clase y sociedad*, Madrid, Siglo XXI, 1980.) Desde su origen, la sociología se inspiró en la biología (Bichat, Cabanis) y en la mecánica para reducir a la política a un determinismo sociológico: "La sociología emergió como discurso sobre la política después de la revolución burguesa y alcanzó su madurez como discurso sobre la economía bajo la amenaza de la revolución proletaria" (G. Therborn, *op. cit.*, pág. 417).

puede tener dos orígenes: "una teoría de la historia y de la política concebida como sociología" o "una filosofía propiamente dicha, que vendría a ser el materialismo filosófico o metafísico o mecánico". La tentativa de reducir "la filosofía de la praxis a una sociología" revela, en realidad, la voluntad a la vez ilusoria e inquietante "de tener toda la historia en el bolsillo". Se trata, más bien, de saber qué es la sociología como disciplina separada y cuál es su papel en el desarrollo histórico de la cultura. Fundada en un "evolucionismo vulgar", la sociología, a los ojos de Gramsci, representa una tentativa de aprehensión de lo social "en dependencia [...] del positivismo evolucionista". En una perspectiva crítica del orden establecido, habría, por el contrario, "que encontrar la forma literaria más adecuada para que la exposición sea 'no-sociológica'"[11].

Sea, pues, *El capital* como exposición *no sociológica.*

La génesis de *El capital* constituye por entero un "acontecimiento teórico" donde se anudan rupturas y continuidades. Esta mutación no podría dejar de tener consecuencias en la conceptualización de las clases. Bajo el golpe de la crisis económica de 1857-1858, Marx se consagra febrilmente a la redacción de los *Grundrisse* "para clarificar las grandes líneas antes del diluvio"[12]. Obra de urgencia, pues. En esa ocasión, redescubre, "by mere accident", a Hegel y a su gran *Lógica.*

El azar tiene algunas veces su necesidad.

El conocimiento no es una simple colección de hechos. "La dificultad se encuentra en el paso del hecho al conocimiento", en la relación de las categorías lógicas con su contenido. "El período del Iluminismo, con su pensamiento formal, abstracto, hueco, vació a la religión de todo contenido", no dejando más que "las generalidades, las abstracciones, el agua fría de un racionalismo usado y sin vida". No basta, sin

11. Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel, op. cit.*, t. 4, cuaderno 11 (XVIII) 1932-1933, págs. 288-289, y t. 4, cuaderno 12 (XXIX) 1932, pág. 355.

12. Carta a Friedrich Engels, 8 de noviembre de 1857.

embargo, oponer a esas abstracciones lo concreto inmediato y caótico de la "vida" o de la "naturaleza" romántica: las determinaciones parciales son unilaterales y exigen ser superadas por lo concreto verdadero que se aproxima al todo. Sin sistema, la filosofía "no tiene nada de científica": "Un contenido sólo puede justificarse como *momento de la totalidad*; si no, sólo es presunción sin fundamento o certeza subjetiva; numerosos escritos filosóficos se limitan a expresar, de esta manera, sólo convicciones u opiniones".[13]

La *Lógica* hegeliana desarrolla, pues, una crítica radical del empirismo. En lugar de buscar lo verdadero en el pensamiento éste "se dirige a la experiencia", postulando que lo que es verdad "debe ser en la realidad y existir para la percepción". Reconoce así, un principio de libertad (el hombre debe ver por él mismo); pero la universalidad, objeta Hegel, es "otra cosa que la mayoría". La filosofía crítica kantiana, dice, comparte con el empirismo el error de "tomar a la experiencia como único fundamento del conocimiento", no como verdades sino como conocimiento de los fenómenos, lo que desemboca inevitablemente en un relativismo epistemológico.

La génesis de *El capital* presupone esta crítica del empirismo y de la filosofía kantiana. La mayor parte de los detractores de Marx (la "sociología de las clases" es el más flagrante ejemplo al respecto) hacen, prosaicamente, el camino inverso, criticando las determinaciones inconclusas de la totalidad dialéctica en nombre de las categorías metafísicas de la percepción empírica. En la *Introducción* de 1857, Marx hace explícito el paso de lo abstracto a lo concreto como "síntesis de numerosas determinaciones" y "unidad de la diversidad". Lo concreto no es el dato inmediato empírico de la

13. Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, París, Vrin, 1987 "Cada una de las partes de la filosofía forma un todo filosófico, un círculo en sí mismo cerrado; sin embargo, la idea filosófica se encuentra ahí en una determinación o un elemento particular. Por ello un círculo formando en sí mismo una totalidad cruza los límites de su elemento y funda una esfera nueva; el conjunto se presenta, en consecuencia, como *un círculo de círculos*."

encuesta estadística, sino una construcción conceptual o concreto de pensamiento.

La posibilidad del conocimiento científico se inscribe en la distancia entre el dato empírico y ese concreto construido. Partiendo de la dominación del todo sobre las partes, el plan de los *Grundrisse* de 1857 ya no sigue las categorías descriptivas de la economía clásica. Ni exploración histórica ni análisis de los "factores de producción", este plan anuncia la síntesis dialéctica de un sistema y de su historia. Abstracción interpretativa de las sociedades reales, el "capital" deviene en el modo de producción capitalista la clave de la totalidad. Por ello, como "potencia económica de la sociedad burguesa que lo domina todo", debe "constituir el punto inicial y el punto final, y ser desarrollado antes que la propiedad de la tierra"[14].

El plan inicial en seis libros de *El capital* preveía un libro sobre el Estado y otro sobre el comercio exterior (o el mercado mundial). Ahora bien, la materia de esos libros no escritos no fue agotada en el plan definitivo en cuatro libros. Marx se explica al respecto señalando que esos otros dos volúmenes lo hubieran llevado más allá de su tarea específica (la crítica de la economía política) en la medida en que habrían introducido nuevas determinaciones conceptuales y nuevos grados de concretez. El estudio del Estado hubiera impuesto, así, aclarar la relación entre la producción y la institucionalización del derecho, la división del trabajo, los aparatos ideológicos. El del mercado mundial hubiera exigido un estudio de las relaciones entre clases, naciones y estados. Estado y mercado mundial no han desaparecido, sin embargo. Momentos y mediaciones de la reproducción, están constantemente presupuestos y, en cierto modo, "ya dados".[15]

14. Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1974, pág. 267.

15. Sobre el plan y la lógica general de *El capital*, ver mi ensayo "Introduction aux lectures du *Capital*", en *La Discordance des temps*, *op. cit.*

Producción y relación de explotación

Las clases se revelan en y por el mo imiento de *El capital.* Si esta revelación se cumple lógicamente en el libro tercero, con el "proceso de producción global", la cuestión es tratada en varias ocasiones desde el proceso de producción.

1) La polarización de la clase aparece en el libro primero en el capítulo de la tercera sección sobre *la jornada laboral*: "Y de esta suerte, en la historia de la producción capitalista la reglamentación de la jornada laboral se presenta como lucha en torno a los límites de dicha jornada, una lucha entre el capitalista colectivo, esto es, la clase de los capitalistas, y el obrero colectivo, o sea la clase obrera". Este pasaje de tipo abstracto correspondiente *al nivel de la producción* (capital/trabajo), a las clases propiamente dichas (*en el nivel de la lucha*), *presupone* ya el conflicto permanente por la división del tiempo entre trabajo necesario y plustrabajo (en el nivel de la reproducción de conjunto).

2) Marx explica después (capítulo "División del trabajo y manufactura", de la cuarta sección) que la tendencia de la manufactura a transformar el trabajo parcelario en "ocupación vitalicia de un hombre [...] corresponde a la tendencia de sociedades anteriores a hacer hereditarios los oficios, a petrificarlos en castas o, en caso que determinadas condiciones históricas suscitaran una variabilidad del individuo incompatible con el régimen de castas, a osificarlos en gremios. Castas y gremios surgen de la misma ley natural que regula la diferenciación de plantas y animales en especies y variedades; sólo que cuando se alcanza cierto grado de desarrollo, el carácter hereditario de las castas o el exclusivismo de los gremios son establecidos por decreto, como ley social".[16]

3) La cuestión de las clases reaparece en la sección séptima, en el capítulo sobre "La ley general de la acumulación capitalista": "[...] dentro del sistema capitalista todos los mé-

16. Karl Marx, *El capital*, libro primero, t. I, vol. 2, México, Siglo xxi, 1979, pág. 413.

todos para acrecentar la fuerza productiva social del trabajo se aplican a expensas del obrero individual; todos los métodos para desarrollar la producción se trastruecan en medios de dominación y explotación del productor, mutilan al obrero convirtiéndolo en un hombre fraccionado, lo degradan a la condición de apéndice de la máquina, mediante la tortura del trabajo aniquilan el contenido de éste, le enajenan –al obrero– las potencias espirituales del proceso laboral en la misma medida en que a dicho proceso se incorpora la ciencia como potencia autónoma, vuelven constantemente anormales las condiciones bajo las cuales trabaja, lo someten durante el proceso de trabajo al más mezquino y odioso de los despotismos, transforman el tiempo de su vida en tiempo de trabajo [...]"[17]. En la medida en que presupone la exposición de la relación antagónica de explotación, la presentación de la teoría del valor trabajo y de la plusvalía emprende un enfoque teórico de las clases desde el libro primero. Pero todavía quedan numerosas mediaciones entre ese producto truncado y fragmentario y la clase plenamente determinada.

4) Lejos de dar del proletariado la imagen de un sujeto mítico, Marx plantea, entonces, lo más claramente posible, desde el libro primero, la contradicción de su condición y el enigma de su emancipación, de la que depende, a sus ojos, el futuro de la humanidad: "En el transcurso de la producción capitalista se desarrolla una clase trabajadora que, por educación, tradición y hábito reconoce las exigencias de ese modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas. La organización del proceso de producción capitalista desarrollado quebranta toda resistencia; la generación constante de una sobrepoblación relativa mantiene la ley de la oferta y la demanda de trabajo, y por lo tanto el salario, dentro de carriles que convienen a las necesidades de valorización del capital; la coerción sorda de las relaciones económicas pone su sello a la dominación del capitalista sobre

17. *Ibid.*, libro primero, t. I, vol. 3, págs. 804-805.

el obrero. Sigue usándose, siempre, la violencia directa, extraeconómica, pero sólo excepcionalmente. *En el curso usual de las cosas* es posible confiar al obrero a las 'leyes naturales de la producción', esto es, a la dependencia en que el mismo se encuentra con respecto al capital, dependencia surgida de las condiciones de producción mismas y garantizada y perpetuada por éstas"[18]. De otra manera sucedió durante la "génesis histórica" de la producción capitalista, cuando la burguesía no podía prescindir de "la intervención constante del Estado". Alienación y fetichismo enraízan en la relación de producción. Las condiciones de explotación hacen del productor un ser física y mentalmente mutilado, a tal punto que *en el curso usual de las cosas* la sumisión reproduce la sumisión, permitiendo al Estado mantenerse como reserva aparente del orden productivo.

¿Cómo de nada devenir todo?

Este es, precisamente, el misterio irresoluto de la emancipación desde la sumisión y la alienación. Este misterio encuentra su respuesta en el enfrentamiento político y la lucha de clases: sólo la lucha puede romper ese círculo vicioso.

El libro primero no desarrolla una concepción sistemática y acabada de las clases. La relación de explotación entre trabajo asalariado y capital no es más que la primera y la más abstracta de sus determinaciones. En ese nivel, la cuestión de las clases interviene desde un doble punto de vista:

- para introducir la especificidad de las clases modernas, fundada en la libertad formal de la fuerza de trabajo, en relación con las sociedades de castas y de gremios;
- para introducir el presupuesto de la relación de explotación: la lucha de clases, que determina el tiempo de trabajo socialmente necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo.

18. *Id.*, pág. 922.

Circulación y trabajo productivo

El libro segundo trata de las relaciones de clase en la unidad de la producción y la circulación. El capital en circulación cumple ante nuestros ojos el prodigio sin cesar recomenzado de sus metamorfosis. Salta de un disfraz a otro. De dinero (D), deviene medios de producción (MP), luego mercancía (M), y luego de nuevo dinero (D'), y así sucesivamente. Cuando el trabajador es separado de los medios de producción (condición misma del proceso de producción capitalista), cuando los medios de producción afrontan al poseedor de la fuerza de trabajo como propiedad ajena, "*la relación de clase entre capitalista y asalariado* ya existe"[19]:

- "*Es compra y venta,* relación dineraria, pero una compra y una venta que presuponen el comprador como capitalista y el vendedor como asalariado, y esta relación está dada por el hecho de que las condiciones para que se efectivice la fuerza de trabajo –medios de subsistencia y medios de producción– están separadas, como propiedad ajena, del poseedor de la fuerza de trabajo.
- Por eso se comprende de suyo que la fórmula para el ciclo del capital dinerario [...] sólo es la forma sobreentendida del ciclo del capital sobre la base de una producción capitalista ya desarrollada, porque presupone la existencia, en escala social, de la clase de los asalariados.
- El capital industrial es el único modo de existencia del capital en el cual no sólo la apropiación de plusvalor, o en su caso de plusproducto, sino al mismo tiempo su creación, es función del capital. Por eso condiciona el carácter capitalista de la producción; su existencia implica la del antagonismo de clase entre

19. *Ibid.*, libro segundo, t. II, vol. 4, pág. 37.

> capitalistas y asalariados. [...] La forma normal de adelantar el salario es el pago en dinero; este proceso debe repetirse siempre a intervalos relativamente breves, porque el obrero siempre vive al día. Por eso el capitalista debe enfrentar al obrero siempre como capitalista en dinero, y su capital debe hacerlo como capital dinerario."

En el libro primero, la relación de clase aparece como relación de explotación antagónica entre el obrero como productor y el capitalista como capitalista industrial, como reparto entre trabajo necesario y plustrabajo. El libro segundo desarrolla el ciclo de las metamorfosis del capital. Ese proceso es una sucesión de actos de compra y venta. La relación de explotación aparece aquí entre el obrero como asalariado vendedor de su fuerza de trabajo y el capitalista como poseedor de capital monetario. La apuesta de esta relación es considerada desde el ángulo, ya no de la división del tiempo de trabajo, sino de la negociación conflictiva de la fuerza de trabajo como mercancía.

A menudo entendido como descripción puramente económica del proceso de circulación, el libro segundo proporcionó a Biagio De Giovanni la materia para una teoría política de las clases. "La forma de la circulación del capital se vuelve decisiva para la morfología misma de las clases", escribe. "El antagonismo corresponde al espacio de la circulación no en la medida en que ahí se refleja débilmente la aspereza de la contradicción en la producción sino en la medida en que la contradicción se disloca a lo largo de toda la forma del proceso y va siendo pacientemente reconstruida en sus diversas formas."[20] El proceso de circulación destruye la simplicidad de las figuras productivas del libro primero y complica su fenomenología. Construye "las figuras sociales" y las relaciones que éstas mantienen entre sí.

20. Biagio De Giovanni, *La teoria politica delle classi nel capitale*, Bari, 1976, pág. 16. (Edición en castellano: *La teoría política de las clases en "El capital"*, México, Siglo XXI, 1984.)

No es menos legítimo, en efecto, buscar la morfología de las clases en el nivel del libro segundo que en el libro primero, al que se refieren la mayor parte de los vulgarizadores. Propia de la esfera de la circulación, la relación de compra y venta de la fuerza de trabajo no es menos constitutiva de la relación de clase que la relación de explotación revelada en el libro primero. Para que la explotación se vuelva posible, es necesario que el trabajador y los medios de producción se separen, y esta separación "sólo se supera vendiendo la fuerza de trabajo al poseedor de los medios de producción; debido, por ende, a que también el despliegue de fuerza de trabajo, despliegue cuyos límites no coinciden de ningún modo con los de la masa de trabajo necesaria para reproducir su propio precio, pertenece también al comprador"[21]. Marx precisa entonces: "La relación capitalista durante el proceso de producción sólo sale a luz porque existe en sí en el acto de circulación, en las distintas condiciones económicas fundamentales en las que se enfrentan comprador y vendedor, en su relación de clase. [...] Por eso se comprende de suyo que la fórmula para el ciclo del capital dinerario, *D-M... P... M'-D'*, sólo es la forma sobrentendida del ciclo del capital sobre la base de una producción capitalista ya desarrollada, porque presupone la existencia, en escala social, de la clase de los asalariados".

Y, en consecuencia, la lucha de clases.

Cada libro de *El capital* aporta, así, su determinación específica.[22] En el libro primero, la relación de clase recibe una primera determinación fundamental: la de relación de explotación. En el libro segundo, recibe una nueva determinación

21. Karl Marx, *El capital, op. cit.*, libro segundo, t. II, vol. 4, pág. 37.

22. Para Biagio De Giovanni, *La teoría política..., op. Cit.*, el libro segundo contiene lo esencial de la teoría política de las clases. Este enfoque polémico tiene el mérito de ir en contra de los prejuicios según los cuales la relación de clase se reduciría a la relación de explotación en la producción, así como de llamar la atención sobre la importancia, a menudo desestimada, del libro segundo. Tiene, sin embargo, el defecto de petrificar la teoría de las clases en el nivel de la circulación, en lugar de seguir lógicamente el movimiento de su determinación en la reproducción de conjunto.

esencial, pero no definitiva: la del trabajo productivo o indirectamente productivo, que ha nutrido tantas controversias y malentendidos. ¿Pero por qué buscar en la esfera de la circulación la última palabra de una teoría de las clases? Marx sólo aborda sistemáticamente la cuestión en el libro tercero, en el marco del estudio de la reproducción de conjunto.

La reproducción de conjunto y el enigma del capítulo inconcluso

Se cambia aquí nuevamente de registro. Tratándose de la producción y de la reproducción de conjunto, las clases ya no están determinadas sólo por la extorsión de plusvalía o por las categorías de trabajo productivo e improductivo, sino además por la combinación de relación de explotación en la producción, relación salarial y productividad/no productividad del trabajo en circulación, y distribución del ingreso en la reproducción de conjunto.

¿Se puede incluir, entonces, dentro del proletariado a los asalariados de la función pública que participan en la reproducción –el trabajo improductivo en el libro segundo, desde el punto de vista de la circulación, se vuelve indirectamente productivo en el libro tercero, desde el punto de vista del movimiento de conjunto–? De la lógica de *El capital* se puede deducir, en efecto, que los trabajadores de la esfera de la circulación (transporte, comercio, crédito, publicidad), que proporcionan plusvalor a su empleador y son sometidos a condiciones de explotación comparables a las que sufren los trabajadores de la producción, caen bajo la misma determinación de clase. Si el libro tercero trata del proceso de producción de conjunto, no aborda las condiciones de reproducción (educación, salud, alojamiento), que exigirían introducir como tal la mediación del Estado. En las *Teorías sobre la plusvalía*, Marx solamente evoca las "formas de trasmisión" de trabajos inmateriales hacia la producción capitalista (al mencionar a las "fábricas de enseñanza", cuyos docentes serían producti-

vos, no frente a los alumnos, sino frente a la empresa educativa), al insistir en la noción de trabajador colectivo.[23]

No se escapa, decididamente, a la arquitectura lógica de *El capital.*

En el libro tercero, las clases son el objeto de un capítulo específico, cuando finalmente se reúnen las condiciones teóricas para un enfoque sistemático. Las determinaciones parciales de las clases, al nivel de la extorsión de plusvalía en el proceso de producción y de la venta de fuerza de trabajo en el proceso de circulación, se integran desde ese momento al movimiento de conjunto de la competencia, de la perecuación de la tasa de ganancia, de la especialización funcional de los capitales, y de la distribución del ingreso.

Sólo entonces las clases pueden aparecer como otra cosa que como una suma de individuos que cumplen una función social análoga: "De lo dicho [sobre la nivelación de la tasa general de ganancia por la competencia] resulta que cada capitalista individual, así como el conjunto de todos los capitalistas de cada esfera de la producción particular, participan en *la explotación de la clase obrera global por parte del capital global* y en el grado de dicha explotación no sólo por simpatía general de clase, sino en forma directamente económica, porque, suponiendo dadas todas las circunstancias restantes –entre ellas el valor del capital global constante adelantado–, *la tasa media de ganancia depende del grado de explotación del trabajo global por el capital global* [...] Tenemos aquí, pues, la demostración matemática exacta de por qué los capitalistas, por mucho que en su competencia mutua se revelen como falsos hermanos, constituyen no obstante una

23. "Todos juntos, como taller, son la máquina de producción viva de esos productos, así como, si se considera el proceso de producción en su conjunto, cambian su trabajo por capital y reproducen el dinero del capitalismo como capital, es decir, como un valor que se valoriza, un valor que se agranda. (*Théories sur la plus-value, op. cit.*, pág. 481.) Si se considera al trabajador colectivo que forma al taller, su actividad combinada se expresa material y directamente en un producto global, es decir, una masa total de mercancías." (*Un chapitre inédit du "Capital"*, París, UGE, pág. 226.) Hay ediciones en castellano ya mencionadas.

verdadera cofradía francmasónica frente a la totalidad de la clase obrera".[24] Las relaciones de clase no pueden reducirse, entonces, al cara a cara entre patrón y obrero en la empresa. Social, la explotación presupone siempre el metabolismo de la competencia, la formación de una tasa de ganancia media y la determinación del tiempo de trabajo socialmente necesario.

Inconcluso, el famoso capítulo LII se abre con una constatación: "Los propietarios de la mera fuerza de trabajo, los propietarios de capital y los terratenientes, cuyas respectivas fuentes de ingreso son el salario, la ganancia y la renta de la tierra, esto es, asalariados, capitalistas y terratenientes, forman tres grandes clases de la sociedad moderna, que se funda en el modo capitalista de producción". Las tres "grandes clases" (y no las únicas) parecen determinadas de una vez por todas, entonces, por el ingreso.

En tanto que país capitalista tipo, Inglaterra ilustra correctamente la tendencia a la polarización creciente entre las clases fundamentales anunciada en el *Manifiesto del Partido Comunista*. El modo de producción capitalista tiende justamente a "separar más y más del trabajo los medios de producción, así como concentrar más y más en grandes grupos los medios de producción dispersos, esto es, transformar el trabajo en trabajo asalariado y los medios de producción en capital". Sin embargo, "ni siquiera aquí se destaca con pureza esa articulación de las clases": "También aquí grados intermedios y de transición (aunque incomparablemente menos en el campo que en las ciudades) encubren por doquier las líneas de demarcación". En otras palabras, la formación social real nunca se reduce a la armazón desnuda del modo de producción. La polarización actúa, no obstante, sin reabsorber el espectro de posiciones, situación y clases intermedias que complican el frente de clase. Marx constata que, lejos de disipar esa interferencia a través de una especie de pureza

24. Karl Marx, *El capital*, *op. cit.*, libro tercero, t. III, vol. 6, pág. 248.

urbana de las relaciones capitalistas, la ciudad la refuerza todavía más en relación con el campo. Lejos estamos de una concepción simplificadora de las clases. Para aclarar el problema, es necesario dar la espalda a los datos inmediatos de la sociología y volver a la teoría.

"La próxima pregunta a responder es ésta: ¿qué forma una clase?, y por cierto que esto se desprende de suyo de la respuesta a la otra pregunta: ¿qué hace que trabajadores asalariados, capitalistas y terratenientes formen las tres grandes clases sociales?" En otras palabras, el ingreso determina a la clase, y, recíprocamente, los propietarios del capital, de la tierra y de la fuerza de trabajo constituyen las tres grandes clases...

La trampa se cierra en una perfecta tautología.

Pero, ¿qué es *una* clase?

"*A primera vista,* la identidad de los ingresos y de las fuentes de ingreso." Salarios, ganancia y renta de la tierra constituirían, entonces, el denominador común de un vasto grupo social que forma una clase.

Pero sólo *a primera vista.*

Marx no se contenta con esta primera vista. La objeción corrige en seguida la constatación: "*Pero...*" Pero, entonces, "desde este punto de vista", desde el punto de vista del criterio clasificatorio del ingreso, se caería en el desmenuzamiento de una sociología descriptiva: "médicos y funcionarios, por ejemplo, también formarían dos clases, pues pertenecen a dos grupos sociales diferentes, en los cuales los réditos de los miembros de cada uno de ambos fluyen de la misma fuente".

Nunca se acabaría. Las clases se disolverían en los estatus y las categorías socioprofesionales: "Lo mismo valdría para la *infinita fragmentación de los intereses y posiciones* en que la división del trabajo social desdobla a los obreros como a los capitalistas y terratenientes; a los últimos, por ejemplo, en viticultores, agricultores, dueños de bosques, poseedores de minas y poseedores de pesquerías".

Aquí, escribe lacónicamente Engels, "se interrumpe el manuscrito". En un formidable suspenso teórico.

De Karl Renner a Ralf Dahrendorf, son innumerables los intentos por retomar el hilo del manuscrito interrumpido y reconstituir el capítulo inconcluso. Para Dahrendorf, la teoría de las clases en Marx no podría ser una "teoría de la estratificación social, sino un instrumento de explicación de los cambios sociales de conjunto". La cuestión no es saber a qué se parece una sociedad dada en un momento dado, sino cómo cambia su estructura social. Su lectura está hipotecada por la idea según la cual "la teoría de las clases representa el vínculo problemático entre el análisis sociológico y la especulación filosófica en la obra de Marx". Cuando Dahrendorf se propone "ordenar sistemáticamente una serie de citas y articularlas en un texto coherente", lejos de seguir la lógica del capítulo inconcluso, se sale del campo de *El capital* para aventurarse en una teoría de los intereses y la ideología, de la lucha y la conciencia de clase, que remite a otro nivel de análisis. Toma fragmentos de *La ideología alemana* ("los diferentes individuos sólo forman una clase en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase"), o de *Miseria de la filosofía* ("así, pues, esta masa es ya una clase con respecto al capital, pero aún no es una clase para sí [...]; la lucha de clase contra clase es una lucha política; todo movimiento en el cual la clase obrera como tal se opone a la clase dominante y busca destruir su poder a través de una presión del exterior es un movimiento político [...]; el intento, por ejemplo, de arrancar una limitación del tiempo de trabajo en una sola fábrica y a capitalistas individuales, a través de huelgas, es un movimiento puramente económico; pero el movimiento que busca oponer una legislación que establece la jornada de ocho horas es un movimiento político"). Absorbido por este trabajo de montaje, Dahrendorf se olvida de que esos enfoques están ligados a la concepción antropológica de la alienación en el joven Marx y que los mismos fueron necesariamente modificados por la teoría de la plusvalía, de la ganancia y de la acumulación del capital.

Ante la página en blanco del capítulo inconcluso, sería más coherente imaginar a Marx a punto de cambiar otra vez

más la problemática. El camino de lo concreto a lo concreto nunca es el más corto. A menudo acaba en un callejón sin salida. La determinación de las clases sólo por el ingreso lleva a su pulverización infinita y a su desaparición como conceptos operacionales. Conforme a la recomendación del prólogo de 1857, sería tiempo de retomar en su unidad el conjunto de las determinaciones encontradas en ese largo recorrido de *El capital*: la relación de explotación que da cuenta de la plusvalía; la relación salarial que hace del trabajador, a su vez, un comprador y un vendedor de mercancía; el trabajo directa e indirectamente productivo; la división social del trabajo; la naturaleza y el monto del ingreso. Esta hipótesis parece más conforme a la concepción de Marx, que no elabora tablas socioprofesionales, no llena estadísticas, no se pregunta sobre los casos límites del contramaestre, el ermitaño o el capataz de mina.

Mientras que la sociología positiva pretende "tratar a los hechos sociales como cosas", Marx los trata siempre como relaciones. No define de una vez por todas a su objeto a través de criterios o de atributos. Sigue la lógica de sus múltiples determinaciones. No "define" *una* clase. No fotografía un hecho social etiquetado como clase. Contempla la relación de clase en su dinámica conflictiva. *Una* clase aislada no es un objeto teórico, sino un absurdo.

El capítulo inconcluso puede ser leído, entonces, como un paso suplementario en la determinación de lo concreto. Determinadas en el nivel del proceso de producción de conjunto, las clases podrían todavía recibir nuevas determinaciones que implicaran el análisis de la familia, la educación y el Estado, y, más allá todavía, la lucha política propiamente dicha. Habría que rehacer, entonces, el camino inconcluso de *El capital* haciendo el camino inverso, que iría de la lucha de clases como lucha política al modo de producción. El libro abandonado sobre el Estado constituiría, así, el punto de fuga hacia una teoría de las clases inhallable, de la cual la muerte que suspendió definitivamente la escritura pudo no ser el único impedimento.

Clases sociales y representación política

El conjunto de las determinaciones –no solamente económicas sino también políticas– se juntan, más allá de la "apariencia superficial que vela *la lucha de clases*"[25]. El enfrentamiento de los partidos políticos manifiesta su realidad al mismo tiempo que la disimula. La revela bajo una forma mistificada. Sobre las diferentes formas de propiedad y sobre las condiciones sociales de existencia se levanta, en efecto, "toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos [...]. La clase entera los crea y los forma derivándolos de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes". Hay que distinguir, pues, "en las luchas históricas [...] todavía más entre las frases y las figuraciones de los partidos y su organismo efectivo y sus intereses efectivos, entre lo que se imaginan ser y lo que en realidad son".

La teoría revolucionaria tiene cierto parentesco con el psicoanálisis. La representación política no es la simple manifestación de una naturaleza social. La lucha política de las clases no es el reflejo superficial de una esencia. Articulada como un lenguaje, esta lucha opera por desplazamientos y condensaciones de las contradicciones sociales. Tiene sus sueños, sus pesadillas y sus *lapsus*. En el campo específico de lo político, las relaciones de las clases adquieren un grado de complejidad irreductible al antagonismo bipolar que sin embargo las determina.

1) Las relaciones de producción se articulan ahí al Estado. "*El interés material* de la burguesía francesa está precisamente entretejido del modo más íntimo con la conservación de esa extensa y ramificadísima maquinaria del Estado"; ese vínculo es precisamente el vínculo a través del cual se diferencian las fracciones de clase, se elaboran las representaciones políticas y se traman las alianzas. Es también el lugar

25. Karl Marx, *El dieciocho Brumario*, *op. cit.*, pág. 431.

donde se tocan las relaciones de clase y el cuerpo burocrático del Estado, perpetuando la estructura jerárquica de las sociedades precapitalistas. Así, "la centralización del Estado [...] sólo se levanta sobre las ruinas de la máquina burocrático-militar de gobierno, forjada por oposición al feudalismo". Y no le disgusta al segundo Bonaparte verse "obligado a crear, junto a las clases reales de la sociedad, una casta artificial, para la que el mantenimiento de su régimen es problema de cuchillo y tenedor"[26].

2) A partir de las clases fundamentales, determinadas por el antagonismo de las relaciones de producción, esas articulaciones cruzadas multiplican las diferenciaciones. De *Las luchas de clases en Francia* a *La guerra civil en Francia*, Marx sigue atentamente la dialéctica entre relaciones sociales y representación política: "el demócrata, como representa a la pequeña burguesía, es decir, a una clase de transición, en la que los intereses de dos clases se embotan el uno contra el otro, cree estar por encima del antagonismo de clases en general. Los demócratas reconocen que tienen enfrente a una clase privilegiada, pero ellos, con todo el resto de la nación que los circunda, forman el pueblo"[27].

Si las clases medias sufren la polarización de las clases fundamentales, juegan, sin embargo, un papel propio. En la Comuna de París, "por primera vez en la historia la pequeña y mediana burguesía se unió abiertamente a la revolución obrera y proclamó que era el único instrumento para su propia salvación y la de Francia [...] Las principales medidas de la Comuna fueron tomadas en favor de la clase media"[28]. La *Sociedad del 10 de diciembre* es comprendida como la emanación del lumpenproletariado, "esa escoria de todas las clases": "Bajo el pretexto de crear una sociedad de beneficencia, se organizó al lumpenproletariado de París en secciones

26. *Ibid.*, págs. 443, 494-495.
27. *Ibid.*, pág. 437.
28. Karl Marx, *La guerra civil en Francia*, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, *op. cit.*, t. I.

secretas [...] Junto a libertinos arruinados, con equívocos medios de vida y de equívoca procedencia, junto a vástagos degenerados y aventureros de la burguesía, vagabundos, licenciados de tropa, licenciados de presidio, huidos de galeras, timadores, saltimbanquis, *lazzaroni*, carteristas y rateros, jugadores, alcahuetes, dueños de burdeles, mozos de cuerda, escritorzuelos, organilleros, traperos, afiladores, caldereros, mendigos; en una palabra, toda esa masa informe, difusa y errante que los franceses llaman la *bohème*".[29]

3) Si el proletariado es la clase potencialmente emancipadora, esta virtualidad no se realiza automáticamente. *El capital* pone en evidencia los obstáculos al desarrollo de la conciencia de clase inherentes a la cosificación misma de las relaciones sociales. A esos obstáculos propios de la relación de producción se agregan los efectos específicos de las victorias y los fracasos políticos: "los obreros [...] renunciaron al honor de ser una potencia conquistadora, se sometieron a su suerte, demostraron que la derrota de junio de 1848 los había incapacitado para luchar durante muchos años". La no linealidad de la lucha de clases expresa, en última instancia, su especificidad estructural bajo el reino del capital: "Las revoluciones burguesas, como las del siglo XVIII, avanzan arrolladoramente de éxito en éxito, sus efectos dramáticos se atropellan, los hombres y las cosas parecen iluminados por fuegos de artificio, el éxtasis es el espíritu de cada día; pero estas revoluciones son de corta vida, llegan en seguida a su apogeo y una larga depresión se apodera de la sociedad, antes de haber aprendido a asimilarse serenamente los resultados de su período impetuoso y agresivo. Las revoluciones proletarias, como las del siglo XIX, se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen continuamente en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado, para comenzarlo de nuevo, se burlan concienzuda y cruelmente de las indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de sus propios intentos, parece que sólo derriban a su adversario para que éste saque de la tierra nuevas fuerzas

29. Karl Marx, *El dieciocho Brumario*, *op. cit.*, pág. 453.

y vuelva a levantarse más gigantesco frente a ellas, retroceden constantemente aterradas ante la vaga enormidad de sus propios fines, hasta que se crea una situación que no permite volverse atrás"[30].

4) Finalmente, la relación entre la estructura social y la lucha política es mediada por las relaciones de dependencia y de dominación entre naciones a escala internacional. Así, "los ingleses tienen toda la materia necesaria para la revolución social. Lo que les falta es el espíritu generalizador y la pasión revolucionaria". Hay en esto razones que nada tienen que ver con el temperamento o el clima. "Inglaterra no debe ser tratada simplemente como un país al lado de otros países. Debe ser tratada como la metrópoli del capital [...]. La burguesía inglesa no solamente ha explotado la miseria irlandesa para rebajar, a través de la emigración forzosa de los irlandeses pobres, a la clase obrera en Inglaterra, sino que además ha dividido al proletariado en dos campos hostiles." Es en ese sentido que "el pueblo que subyuga a otro pueblo forja sus propias cadenas": "El proletariado inglés se ha aburguesado al punto de que la más burguesa de todas las naciones quiere finalmente llegar a poseer una aristocracia rural burguesa y un proletariado burgués al lado de la burguesía"[31].

La estructura social de clase no determina mecánicamente, entonces, la representación y el conflicto políticos. Si un Estado o un partido tienen un carácter de clase, su autonomía política relativa abre una amplia gama de variaciones a la expresión de esta "naturaleza". La especificidad irreductible de lo político hace de la caracterización social del Estado, de los partidos, *a fortiori* de las teorías, un ejercicio eminentemente peligroso.

A partir de algunos fragmentos de *Miseria de la filosofía* y de *El dieciocho Brumario...*, esta no correspondencia entre estructura social y representación política a menudo ha sido

30. *Ibid.*, págs. 411-412.

31. Karl Marx, *Communication du Conseil general de l'Association internationale des travailleurs*, 1° de enero de 1870. Carta a Engels, 8 de septiembre de 1858.

tratada en términos de desfase entre clase para sí y clase en sí: "*En la medida en que* millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, por sus intereses y por su cultura de otras clases y las oponen a éstas de un modo hostil, aquéllas forman una clase. *Por cuanto* existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, *no forman una clase*. Son, por tanto, incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre"[32]. Por un lado, los campesinos parcelarios constituyen una clase "en la medida en que...". Por el otro, no la constituyen "por cuanto...". Parecen, pues, constituir una clase *objetivamente* (sociológicamente), pero no *subjetivamente* (políticamente).

Objeto y sujeto, ser y esencia están unidos en el devenir de la clase. En la *dinámica* de las relaciones de clase, la subjetividad de la conciencia no puede emanciparse arbitrariamente de la estructura, como tampoco la objetividad del ser puede desprenderse pasivamente de la conciencia. Esta problemática se opone a toda concepción mecánica del paso necesario del en sí al para sí, de lo inconsciente a lo consciente, de lo social preconsciente a lo político consciente, entre los cuales el tiempo haría las veces de intermediario neutro. Conciencia e inconciencia de clase se enlazan en un abrazo perverso y no dejan de engañarse mutuamente.

Poco frecuentes en Marx, las nociones de clase en sí y de clase para sí pertenecen a la representación filosófica del proletariado característica de las obras de juventud, ilustrada por la célebre carta a Ruge de septiembre de 1843, en la que Marx evoca "la conciencia de sí mismo" que el proletariado "deberá adquirir, lo quiera o no". Formulaciones análogas vuelven en *Miseria de la filosofía*: se inscriben entonces en la problemática del autodesarrollo de la subjetividad histórica y revelan la influencia viva de la fenomenología hegeliana

32. Karl Marx, *El dieciocho Brumario*, *op. cit.*, pág. 490.

como ciencia de la conciencia y de la toma de conciencia, y la nostalgia de lo que el último Lukács reivindica como una "ontología del ser social"[33]. En algunos textos de juventud, el proletariado aparece, en efecto, todavía ontológicamente obligado a "suprimirse él mismo como proletariado". Su destino estaría determinado, en cierto modo, por su ser. Se trata "de lo que es el proletariado y de lo que, conforme a este ser, estará obligado a hacer históricamente".

Este destino todavía ocupa un buen espacio en la carta a Weydemeyer del 5 de marzo de 1852, en la que Marx resume su propia aportación: "Lo que yo hice de nuevo fue demostrar: 1) que la existencia de las clases está vinculada únicamente a fases particulares, históricas, del desarrollo de la producción; 2) que la lucha de clases *conduce necesariamente* a la dictadura del proletariado; 3) que esta misma dictadura sólo constituye *la transición* a la abolición de todas las clases y a una sociedad sin clases".

Las interpretaciones hegelianas de Marx abrevaron gustosamente en estas fuentes. "El proletariado moderno, escribe Labriola en sus textos sobre el *Manifiesto del Partido Comunista*, es, crece y se desarrolla en la historia contemporánea como el sujeto concreto, como la fuerza positiva de cuya acción, inevitablemente revolucionaria, *deberá resultar necesariamente el comunismo.*" En *Historia y conciencia de clase*, Lukács desarrolla más sutilmente esta dialéctica del en sí y del para sí, mediada por la totalidad: "Desde su punto de vista [del proletariado] coinciden el autoconocimiento y el conocimiento

33. André Tosel afirma que esta ontología "heredada de la filosofía de la historia, sin compartir con ella sus certezas, ni garantizar con ello sus afirmaciones, [el hecho de] que se mueve en el elemento de una teleología objetiva finita y dramáticamente abierta". (En *Idéologie, symbolique, ontologie*, París, Éditions du CNRS, 1987, pág. 100). Tosel tiene razón en señalar que dicha ontología se reconciliaría con la filosofía de la historia abandonada desde *La sagrada familia*, así fuera ésta una filosofía debilitada en sus "afirmaciones" y sus certezas. En el mismo libro, Costanzo Preve lo reivindica explícitamente: "En tanto que ontología del ser social, la filosofía del materialismo histórico está compuesta de una ética, de una estética, de una filosofía de la naturaleza y de una filosofía de la historia".

de la totalidad, [...] el proletariado es, a la vez, sujeto y objeto de su propio conocimiento". De ahí resulta una especie de ultrabolchevismo teórico en cuanto a la cuestión de la organización y del partido. Erigido en cumplimiento del "para sí", el partido se vuelve "la forma de la conciencia de clase proletaria", investido de "una función muy alta: ser portador de la conciencia de clase del proletariado, conciencia de su misión histórica". Más "leninista" que Lenin, Lukács cae entonces, paradójicamente, en la confusión del partido y de la clase, que el autor de *¿Qué hacer?* pretendía, precisamente, evitar. En el discurso dominante de la II Internacional, esta confusión tiende a identificar al partido con el movimiento histórico multiforme de la clase. En Lukács, tiende a absorber a la clase en el partido: "[...] el portador de ese proceso de la conciencia es el proletariado. Al aparecer su conciencia como consecuencia inmanente de la dialéctica histórica, aparece ella misma de modo dialéctico. O sea: por una parte, esa conciencia no es sino la enunciación de lo históricamente necesario".

Los *Grundrisse* y *El capital* se presentan, por el contrario, como un trabajo de duelo por la ontología, como una desontologización radical, después de la cual ya no hay lugar para cualquier trasmundo de que se trate, para ningún doble fondo, para ningún dualismo de lo auténtico y lo inauténtico, de la ciencia y la ontología. Ya no hay contraste fundador entre el ser y el siendo, ya no hay nada detrás de lo cual se pueda seguir ocultando algo que no aparece. El aparecer de la mercancía, del tiempo de trabajo social y de las clases es, indisociablemente, el aparecer y el disfrazamiento de su ser: el ser se resuelve en el siendo, la esencia de clase en las relaciones de clase. Reducida a un pobre encantamiento filosófico, la oscura revelación del en sí en para sí se extingue en su propia impotencia conceptual.

La conclusión del libro primero retoma la idea de una "misión histórica" del proletariado y de sus condiciones de posibilidad prácticas, que residen en el desarrollo mismo y

en la concentración de la producción capitalista. Ahora bien, en *El capital* también se encuentra enunciada la teoría contraria del círculo infernal de la cosificación.

1) La economía en el empleo de los medios de producción "aparece como una fuerza inherente al capital y como un método peculiar del modo de producción capitalista". Esta manera de concebir las cosas es tanto menos sorprendente por cuanto "se corresponde con la apariencia *(der Schein)* de los hechos, la conexión interna *(innern Zusammenhang)* en la total indiferencia, exterioridad y enajenación *(Ausserlichkeit y Entfremdung)* en que sume al obrero frente a las condiciones de efectivización de su propio trabajo". Dado que los "medios de producción" son para él "medios de explotación", el obrero tiende a considerarlos con indiferencia, incluso con hostilidad. Se comporta hacia el carácter social del trabajo (el trabajo ajeno) como hacia "un poder ajeno"[34].

2) "Sin embargo las cosas no se reducen a una enajenación (Entfremdung) e indiferencia entre el obrero, el portador del trabajo vivo, por una parte, y una utilización económica, vale decir racional y ahorrativa de sus condiciones de trabajo [...]. La dilapidación de la vida y la salud del obrero, la depresión de sus condiciones de existencia", la mutilación física y psíquica se vuelven un medio de elevación de la tasa de ganancia[35]. En consecuencia, "el capital se pre-

34. Es el atributo del carácter general, indiferenciado y abstracto del trabajo mismo: "El valor descansa en el hecho de que los hombres se refieren mutuamente a sus diferentes trabajos como a trabajos iguales, universales [...]. Esto constituye una abstracción". (*Manuscrits de 1861-1863, op. cit.*, pág. 241.)

35. Las encuestas obreras y los numerosos testimonios "de fábrica" lo ilustran abundantemente. El *Journal d'usine* de Simone Weil describe de manera casi clínica esta tentación cotidiana de "renunciar a pensar", esta "situación que hace que el pensamiento se encoja" y que "la revuelta se vuelva imposible salvo a través de destellos": "Una opresión evidentemente inexorable e invariable no engendra como reacción inmediata revuelta, sino la sumisión. En Alsthom, sólo me revelaba los domingos. [...] Por fuera de los momentos excepcionales que creo no se pueden ni conducir, ni evitar, ni siquiera prever, la presión de la necesidad es siempre más que suficientemente poderosa como para mantener el orden".

senta cada vez más como un poder social cuyo funcionario es el capitalista, y que ya no guarda relación posible alguna para con lo que pueda crear el trabajo de un individuo aislado, sino como una fuerza social enajenada *(als entfremdete gesellschaftliche Macht)*, autonomizada (verselbständigte), que se opone en cuanto cosa *(eine Sache)* a la sociedad, y en cuanto poder del capitalista a través de esa cosa. La contradicción entre el poder social general en que se convierte el capital, y el poder privado de los capitalistas individuales sobre esas condiciones sociales de producción se desarrolla de manera cada vez más clamorosa [...]".

3) Con la exteriorización *(Veräusserlichung)* del capital en la forma del capital portador de interés, la relación capitalista alcanza su forma más exterior, la más fetichizada (erreicht seine äusserlischste und fetischertigste), la "forma alienada de la relación del capitalista". En él se cumple la "forma fetiche más pura del capital" *(seine reine Fetischform)*: las "determinaciones" del capital se hallan "extinguidas" y sus "elementos reales" se vuelven "invisibles". El capital vivo se presenta ahora como puro objeto, el dinero tiene ahora dentro del cuerpo el amor, ¡"sus intereses se acrecientan en él, hállese dormido o despierto"![36] En el capital que devenga interés queda consumada "la idea del fetiche capitalista *(Kapitalfetisch)*, la idea que atribuye al producto acumulado del trabajo y, por añadidura fijado como dinero, la fuerza de generar plusvalor en virtud de una cualidad secreta e innata, como un autómata puro, en progresión geométrica. [...] El producto de un trabajo pretérito, el propio trabajo pretérito, se halla preñado aquí, en sí y para sí, con una porción de plustrabajo vivo. [...] En el capital que devenga interés, el carácter autorreproductor del capital, el valor que asegura su

36. "Es, pues, en el capital portador de interés que ese fetiche autómata *(dieser automatische Fetisch)* es claramente liberado: valor que se valoriza él mismo; dinero que engendra dinero; bajo esta forma, ya no lleva las marcas de su origen. La relación social es consumada bajo la forma de la relación de un objeto (el dinero) consigo mismo."

propia valorización, la producción de plusvalía, se presentan en estado puro como cualidades ocultas".

4) "[...] los productos y las condiciones de actividad de la fuerza de trabajo viva autonomizados precisamente frente a dicha fuerza de trabajo [...] se personifican en el capital por obra de ese antagonismo." De ahí resulta "determinada forma social, muy mística a primera vista": forma de medios de trabajo como forma alienada, "vuelta autónoma frente a sí" (lo que no es, en absoluto, la misma cosa que la pérdida de una esencia antropológica). En la persona del capitalista, "los productos se convierten en un poder autónomo frente al productor". Asimismo, en el terrateniente "se personifica a la tierra". De ahí resulta también la "mistificación" que transforma las relaciones sociales "en atributos de esas mismas cosas" (mercancía) y que convierte "la relación misma de producción en una cosa" (dinero). De ahí la aparición de un "mundo encantado y distorsionado".

Relación social autónoma, el valor se impone a los individuos como una ley natural. Sus elementos mismos "se esclerosan en formas autónomas". La escisión de la ganancia en ganancia empresarial e interés consuma la autonomización de la forma de plusvalor, "el esclerosamiento de su forma con respecto a su sustancia, a su esencia". Una parte de la ganancia, en efecto, se separa completamente de la producción: "Si originariamente el capital apareció sobre la superficie de la circulación como un fetiche de capital [...] ahora se vuelve a presentar en la figura del capital que devenga interés como en su forma más enajenada. [...]."

El descubrimiento del tiempo de trabajo abstracto conduce ineluctablemente al fetichismo de la mercancía. De ahí el "mundo encantado, invertido y puesto de cabeza...", "esa autonomización recíproca y ese esclerosamiento de los diferentes elementos sociales...", "esa personificación de las cosas y cosificación *(Verdinglichung y Versachlichung)*...", en pocas palabras, una verdadera "religión de la vida cotidiana".

En esas condiciones, ¿a través de qué prodigio el proletariado podrá arrancarse a los sortilegios de ese mundo

encantado? Sin subestimar sus aporias, sigue siendo de Marx de quien hay que partir esperando superar la contradicción. La mistificación del universo mercantil presenta a las relaciones sociales como cosas. Marx las concibe como relaciones conflictivas. En lugar de fotografiarlas en reposo, penetra su movimiento íntimo. En lugar de buscar un criterio de clasificación de los individuos, separa las líneas de polarización de las grandes masas, cuyos contornos y fronteras siguen siendo flotantes. En lugar de partir a la búsqueda de un principio de clasificación, recorre un camino infinito de determinaciones que apuntan a la totalidad sin alcanzarla. En lugar de separar el sujeto del objeto, parte de sus enlaces y sus trastornos amorosos. Las clases no existen como realidades separables, sino sólo en la dialéctica de su lucha. No desaparecen cuando las formas más vivas o las más conscientes de la lucha se atenúan. Heterogénea y desigual, la conciencia es inherente al conflicto que comienza con la venta de la fuerza de trabajo y la resistencia a la explotación. Y que ya no cesa.

5

Luchar no es jugar (Marx frente a las teorías de los juegos y de la justicia)

La ofensiva liberal, la bancarrota de los regímenes burocráticos y el oscurecimiento de la lucha de clases favorecen curiosas aleaciones entre la lucha de clases, las categorías mercantiles y las teorías del contrato. A pesar de importantes diferencias, todos los representantes del "marxismo analítico", con excepción de Eric Olin Wright, se reclaman del "individualismo metodológico"[1]. Para Elster, "todos los fenómenos sociales son, en principio, explicables de maneras *que implican únicamente a individuos* con sus cualidades, objetivos, creencias y acciones". El conflicto social nace de "la explotación como interacción". El "colectivismo metodológico" de Marx significaría, por el contrario, la disolución del individuo, de sus deseos, intereses y preferencias, en la abstracción indiferenciada de la clase o de la historia.

1. Ver, sobre todo, Gerry Cohen, *Karl Marx's Theory of History: a Defence*, Oxford, 1978; Jon Elster, *Making Sense of Marx*, 1985; John Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class*, Harvard University Press, 1983; y *Analytical Marxism*, Cambridge University Press, 1986. Ver también Philippe Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste?*, París, Seuil, 1992 y *Actuel Marx*, N° 7, *Le Marxisme analytique anglo-saxon*, París, PUF, 1990. (Ediciones en castellano ya mencionadas.)

Desde *La ideología alemana*, Marx condenó categóricamente, sin embargo, las hipóstasis de la historia, la sociedad o la clase. Elster reconoce, por lo demás, la coexistencia en los *Grundrisse* de un enfoque colectivista (disolución de los comportamientos individuales en el gran sujeto social) y de un enfoque individualista atento a los "micromotivos" y a los "microcomportamientos". "La astucia suprema, escribe, es que el interés privado mismo es ya un interés determinado y que sólo puede ser alcanzado en el marco de condiciones planteadas por la sociedad y con los medios que la misma proporciona; y así, que está ligado a la reproducción de esas condiciones y esos medios. Es el interés de los individuos privados; pero su contenido, así como la forma y los medios para su realización, están dados por condiciones sociales independientes de todos."[2] En efecto. ¿Pero se trata precisamente de una "astucia"?

Socialmente determinados, los individuos no desaparecen empero en la clase de la que serían sus representantes clonados. La relación de explotación (el establecimiento de la tasa de ganancia media) determina el interés colectivo del capital frente al trabajo. Los capitalistas de carne y hueso no están en esa relación menos opuestos unos a otros por la dura ley de la competencia. De igual forma, si tienen interés en resistir colectivamente a la extorsión de plusvalor, los proletarios están incesantemente sometidos a la competencia y a las devastadoras rivalidades en el mercado de trabajo. Marx aferra firmemente los dos extremos. Opone resueltamente la abstracción tiránica de lo colectivo a la de la individualidad egoísta.

La colección de citas que Elster ofrece destruye el movimiento íntimo del pensamiento y oculta el desafío decisivo del plan de *El capital*: Marx "creía posible deducir las categorías económicas unas de otras de una manera que recuerda lo que Hegel hizo en el caso de la ontología. Sin embargo, a diferencia de las categorías hegelianas, las categorías econó-

2. Jon Elster, *Karl Marx...*, *op. cit.*

micas se suceden una a la otra en la cronología, por su orden de aparición histórica. En consecuencia, se vio obligado a preguntarse de qué manera la continuación lógica está ligada a la sucesión histórica, sin, con todo, estar en condiciones de dar una respuesta coherente. Si intentamos una síntesis de los *Grundrisse* y de los primeros capítulos de *El capital*, la continuación lógica o dialéctica comporta las siguientes etapas: producto-mercancía-valor de cambio-dinero-capital-trabajo... Se encuentra *grosso modo* la misma secuencia".

¡Grosso modo! Se trata de la cuestión crucial del comienzo y del plan de *El capital*, sobre la cual Marx trabajó arduamente durante una década, de revisión en revisión hasta optar por la mercancía (y no por los productos en general). Elster busca "en los móviles de los agentes económicos individuales" una explicación del ahorro y de la inversión, que no podría deducirse de un "análisis conceptual del dinero". Esto es perder de vista lo esencial. El capitalismo es producción generalizada de mercancía. El capital se cristaliza en primer lugar en la esfera de la circulación, en el punto de contacto entre dos sociedades. El modo de producción capitalista se impone, precisamente, cuando el capital se adueña de la producción y cuando el capital productivo logra subordinar al capital comercial y al capital financiero. La mercancía resume entonces la relación social de conjunto. El resto resulta de esto. Valor que se valoriza, el capital no es menos concreto que los *agentes económicos individuales* y sus *móviles*. Ni autónomos ni soberanos, los sujetos del cálculo racional presuponen una idea de la razón, un uso del lenguaje y una definición de los intereses que no son para nada evidentes. ¿Qué son el interés individual bien concebido, su búsqueda racional, la voluntad soberana lanzada a su persecución? Las nociones de interés, razón y voluntad están gravosamente cargadas de prejuicios filosóficos.

Mientras que los "móviles" de los agentes derivan de una psicología económica clásica, Marx considera al capital como relación social. Desde ese punto de vista, ahorro e inversión derivan, ante todo, de las fluctuaciones no intencionales de la

tasa de explotación, de la renovación del capital fijo y de los ritmos de rotación. En cuanto se rechaza el engañoso juego de espejos entre colectivismo e individualismo metodológicos, el "marxismo analítico" aparece en su enunciado mismo como el acoplamiento de la carpa y el conejo. Tratamos de mostrarlo en relación a la teoría de la historia. Haremos lo mismo con respecto a la teoría de la justicia y de la explotación.

Una concepción no jurídica de la justicia

El individualismo metodológico se ajusta gustoso a una teoría de la justicia que define un principio de asignación equitativa capaz de regir el intercambio recíproco entre individuos en sociedad. Las clases sociales serían, o bien productos puramente imaginarios del "colectivismo metodológico" que pierden en su abstracción la realidad de intereses irreductibles, o bien un útil artificio de clasificación sobre la base del agregado inestable de los móviles individuales. Todo se jugaría, entonces, en la relación calculada del individuo con el grupo, y la teoría de juegos resultaría más operatoria que la de las clases. El marxismo analítico es llevado así a revisar de arriba abajo el concepto de clase social trabajado por Marx.

A partir de los trabajo de Roemer y Elster, la cuestión ha dado lugar a ricas discusiones.[3] Norman Geras plantea sobre todo la cuestión de saber si la condena del capitalismo descansa en Marx en un principio de justicia. Comienza por enumerar los argumentos contrarios a esta hipótesis:

- Según la lógica del contrato (el de compra y venta de la fuerza del trabajo), la fuerza de trabajo "vendida" pertenecería al capitalista, desde ese momento auto-

3. En particular, en las páginas de la *New Left Review (NLR)*. Ver Norman Geras, "The Controversy about Marx and Justice", *NLR*, marzo-abril de 1985; Ellen Meiskins Wood, "Rational Choice Marxism: Is the Game worth the Candle?", Joseph MacCarney, "Marx and Justice again", Norman Geras, "Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder", *NLR*, septiembre de 1992.

rizado legalmente a hacer uso de ella sin otro límite que el fijado por la ley. La capacidad que tiene esa prodigiosa mercancía de engendrar plusvalor sería, simplemente, una "bicoca" para el comprador y no una injusticia hacia el "vendedor".

- La relación salarial no debería ser considerada "justa" o "injusta". La noción de justicia sería, en efecto, histórica, es decir, relativa a un modo de producción específico. Del mismo modo en que la esclavitud no sería "injusta" desde el punto de vista de una sociedad esclavista, la explotación no sería "injusta" según las reglas contractuales propias de la producción mercantil generalizada.
- Teóricamente discutible, la noción de justicia distributiva alimentaría la ilusión práctica según la cual la explotación podría ser corregida o eliminada reformando la distribución del ingreso. Ahora bien, sería tan absurdo exigir una retribución equitativa sobre la base del sistema salarial como reclamar la libertad sobre la base de la esclavitud.
- Invocar principios de justicia implicaría ineluctablemente un formalismo inconcebible sin la perennidad del Estado y de instituciones que están, sin embargo, condenadas a desaparecer. La sociedad comunista se situaría, de hecho, "más allá de la justicia". El "derecho igual" seguiría siendo pues un derecho burgués en la medida en que se inscribe en el horizonte de la justicia. Por el contrario, el principio de las necesidades, que se opone a las equivalencias abstractas del orden mercantil, ya no es más un principio de justicia distributiva.

Geras opone a este cuerpo de argumentos una refutación simétrica igualmente fundada en la lectura de Marx:

- Marx sólo consideraría al intercambio como intercambio de equivalentes desde el punto de vista formal de la circulación. Desde el punto de vista de la

producción, la relación salarial no debería ser considerada como intercambio de equivalentes; de ahí la noción de "plustrabajo" proporcionado "gratis".

- Por ello Marx hablaría tan a menudo de "robo" a propósito de la relación de explotación. Si la extorsión de plusvalor es legal y legítima para el capitalista, es, sin embargo, un robo desde el punto de vista del explotado, que en este caso representa la universalidad del derecho: de lo que él dice del robo capitalista "podemos concluir la presencia de criterios de justicia independientes y trascendentes"[4].
- La idea de que el derecho no existiría por encima de la estructura económica podría ser comprendida, entonces, no en un sentido relativista, sino en un sentido realista, ilustrado por el interés apasionado de Marx en la distribución del tiempo libre y, más generalmente, de la riqueza social.
- Convendría, pues, distinguir la justicia como institución (según el derecho positivo) de la justicia en sentido amplio: "Marx tenía una concepción no jurídica de la justicia". La necesidad y el esfuerzo constituyen para él criterios de distribución más pertinentes que la propiedad individual, y más realistas que el recurso dilatorio al comodín de una "abundancia" tan incierta como indefinible.
- El capitalismo sería, condenable, entonces, no sólo porque provoca la resistencia del oprimido, sino también porque es injusto.

Después de haber expuesto la tesis y la antítesis, Norman Geras propone su propia síntesis bajo el título *Marx contra Marx*:

a) ¿La relación salarial representa un intercambio de equivalentes? Sí y no. *Sí* en tanto que intercambio de mercancías. *No* en tanto que relación de producción.

4. Norma Geras, "The Controversy about Marx and Justice", *loc. cit.*, pág. 58.

Se trataría de "dos puntos de vista" legítimos sobre un mismo fenómeno. ¿Cuál sería entonces el punto de vista "apropiado"? Para mayor confusión de los exégetas, Marx no habría dejado de afirmar a la vez la equivalencia en el intercambio y el intercambio desigual. Que la explotación sea intolerable para el oprimido no significa que sea injusta a sus ojos, porque tal juicio presupone una concepción de la justicia inscripta en dicho punto de vista. ¡Marx repite, sin embargo, que la explotación es un robo! ¿Cómo podría no ser ser injusto el robo? Hay que admitir, precisamente, que la explotación puede, al mismo tiempo, ser injusta y no serlo. No lo es desde el punto de vista del derecho burgués que la legitima. Lo es desde el punto de vista del derecho del oprimido que se afirma oponiéndosele. Entre esos dos derechos, entre un derecho instituido y un derecho naciente, resuelve la fuerza. Nada garantiza que el veredicto sea justo. ¿La elección entre dos principios de justicia se reduce, entonces, al frío cálculo del interés, sin criterio último capaz de desempatarlos?

b) Norman Geras propone una solución: "Marx pensaba sin duda que el capitalismo es injusto, pero no creía pensarlo"[5]. Curiosa escapatoria. Esta opacidad de Marx a sí mismo resultaría de una concepción demasiado estrecha de la justicia, que identifica justicia y normas jurídicas por una parte, y justicia y distribución de los bienes de consumo por otra. Marx no podía evitar, sin embargo, percibir casi a pesar suyo una concepción más amplia de la justicia conforme a una universalidad no inmediata sino "tendencial". Los títulos de propiedad privada, entonces, podrían ser considerados injustos en nombre de una universalidad moral. Geras es consciente de que esta interpretación puede resultar paradójica: "Algunos encontrarán

5. *Ibid.*, pág. 70.

sin duda chocante que atribuya a Marx lo que es claramente una noción de derecho natural; esto es plenamente comprensible vista su conocida hostilidad hacia la tradición del derecho natural". Se encuentran, sin embargo, incluso en *El capital*, formulaciones que caracterizan a la tierra como una "condición inalienable de la existencia". Junto a muchas otras denuncias de la propiedad privada como usurpación y de la explotación como robo, estas formulaciones podrían respaldar la hipótesis de una teoría latente del derecho natural.

c) ¿La justicia, finalmente, es soluble en la abundancia? La misma noción de abundancia puede revestir significaciones diferentes, según que se refiera a un mínimo absoluto, a una concepción flexible e ilimitada de las necesidades o a un sistema de necesidades razonable (y autorregulado). Geras se queda con esta última acepción. Y entonces, la noción misma de justicia se transforma sin que ella se extinga con la institución. Pasa del dominio de la igualdad formal (formalismo jurídico inherente a la noción misma de derecho) a la asunción de la desigualdad real que rige el principio de las necesidades. Por no haber sacado todas las consecuencias de esta lógica, operante sobre todo en la *Crítica del programa de Gotha*, Marx, víctima de una especie de "impaciencia hacia el lenguaje de las normas y los valores", habría dejado que se instalara la confusión junto con la "abolición" de la libertad o de la justicia anunciada por el *Manifiesto del Partido Comunista*.

Norman Geras busca así conciliar lo inconciliable. En la medida en que la misma noción de justicia sería ajena a la esfera de la producción, en efecto, discutir el carácter injusto de la explotación no tendría sentido. Nada obligaría a tratar a la justicia y al robo como categorías lógicamente ligadas: el capitalista puede perfectamente robar al obrero sin derogar

por ello su propia idea de justicia. La síntesis de Geras descansa, en última instancia, en el derecho a la incoherencia: ¡si Marx no pensaba lo que creía pensar, todo está resuelto! Apoyado en sus presunciones, Geras pretende mostrar que "Marx condena precisamente al capitalismo por injusto desde el punto de vista de normas transhistóricas, aunque esto sea incoherente en relación a sus mismas negativas categóricas"[6]. Así, la teoría de Marx condenaría a la sociedad capitalista sobre la base de criterios que nada tienen de relativo. Aunque parecería desarrollar una concepción relativista de la justicia, estaría atravesada de parte a parte por otra noción de justicia (en sentido amplio) irreductible a la institución jurídica. Como la antinomia formal entre una concepción relativista y una concepción transhistórica de la justicia sólo lleva a un callejón sin salida, hay en realidad movimiento y mediación, desarrollo progresivo de la justicia. El capitalismo y su representación específica de la justicia serían condenables, como lo fueron en su tiempo el sistema esclavista o feudal, en nombre de un sistema superior. Todo el problema está, entonces, en determinar lo que define esta superioridad y quién decide al respecto. La teoría de la justicia coincide aquí con la de la historia según Gerry Cohen. Para él, la sucesión de los modos de producción no es una serie arbitraria de sistemas sociales inconmensurables. Implica una medida común normativa que hace del socialismo no una simple preferencia, sino una "tendencia objetiva" o una "necesidad".

Si ninguna teoría de la justicia permite decidir al respecto, ¿por qué entonces el capital sería tan frecuentemente acusado de robo? "La descripción de la explotación como intercambio desigual dice, de entrada, que se trata de un robo", constata Geras. ¿Por qué Marx volvía tan frecuentemente sobre este robo? "No tenía la necesidad de escribir así, pero él lo hizo." Si la noción de justicia es juzgada dudosa, incluso burguesa, ¿por qué no la explotación, que aparece ligada a ella? Al "comprar" la fuerza de trabajo en el mercado,

6. Norman Geras, "Bringing Marx to Justice", *loc. cit.*, pág. 37.

el capital no viola ningún principio de equidad. Consumiéndola como mercancía, despoja en cambio al trabajador no sólo de su tiempo, sino también de su humanidad.

A pesar de las sutilezas interpretativas, la controversia parece en un callejón sin salida. De tanto privilegiar el análisis lexicológico en detrimento de la lógica de *El capital*, se acaba por refugiarse en el argumento cómodo de la incoherencia o en el psicoanálisis de la obra: Marx "se encontraba, pues, en medio de la confusión. Su concepto explícito de justicia contradecía y era contradicho por un concepto de justicia más amplio que queda implícito en su pensamiento". Para disipar esta confusión, bastaría con admitir el contenido ético del marxismo, concebirlo de parte a parte como una protesta, simplemente como la negativa a aceptar lo inaceptable.

¿Tanto ruido para casi nada?

¿Eran necesarios tantos esfuerzos y rodeos para descubrir en Marx una doble acepción de la idea de justicia (una doble noción de justicia en sentido amplio y en sentido estricto, a la vez transhistórico y relativo al modo de producción específico), como hay una doble acepción de las nociones de clases sociales o de trabajo productivo? En sentido estricto o específico, nada hay de sorprendente en que la justicia formal, fundada en la desigualdad y la coacción reales, se revele tan limitada e ilusoria como la libertad contractual del asalariado, *obligado*, para sobrevivir, a vender su fuerza de trabajo. No es más sorprendente constatar la unidad contradictoria de justicia e injusticia en la relación de explotación: la unidad entre la justicia formal de la compra de la fuerza de trabajo y la injusticia real de su explotación como mercancía. Ese doble juego se ajusta a la duplicidad generalizada del reino de la mercancía. Prolonga y reproduce el desdoblamiento entre valor de uso y valor de cambio, entre trabajo concreto y trabajo abstracto, entre producción y circulación. La lógica interna de *El capital* disipa la incoherencia textual aparente.

Lo mismo ocurre con el recurso paradójico (provocador, según Geras) a la universalidad del derecho natural. A condición de comprender, como lo hace hablando de universalidad "tendencial", que no se trata de una universalidad abstracta original, sino de un proceso de universalización efectivo. Contra una justicia de clase, parcial y parcializada, se afirma, así, el devenir de una justicia concreta, capaz de superar el formalismo distributivo y de hacer frente a las desigualdades y a los casos particulares. Se puede juzgar tan ilusorio ese pasaje límite, en última instancia anunciado por la *Crítica del programa de Gotha*, como el recurso a la abundancia para evocar el horizonte del comunismo. Ambos están, sin embargo, en el centro de la problemática de Marx y se oponen a la idea de que no habría otra justicia que la distributiva.

La vivacidad del debate, sin embargo, señala su alcance muy actual. Ante la debacle de la planificación burocrática, la apología del "socialismo de mercado", recurre a los aportes de la teoría de juegos y a un principio de justicia para corregir los excesos de la desregulación liberal. Después de haber buscado en vano en una proclamada cientificidad la prueba de la superioridad histórica del marxismo, se trataría en lo sucesivo de rehabilitar modestamente su dimensión ética y humanística. Ese juego de báscula, entre un discurso fríamente economicista y una ferviente profesión de fe moral, perpetúa la dudosa disociación entre hecho y valores, ciencia y ética, teoría y práctica.

Ellen Meiskins Wood percibe correctamente lo que se juega en lo que ella llama un "marxismo de elección racional" *(rational choice marxism)*, según el cual las sociedades estarían constituidas por individuos dotados de diversos recursos que buscan utilizar lo más racionalmente posible.[7] Tras el fracaso del colectivismo burocrático, esta argumentación

7. Alain Carling sitúa dentro de esta corriente del "Rational Choice Marxism" a autores como Jon Elster, John Roemer, Adam Przeworsky, así como a Robert Brenner y Gerry Cohen, cuya posición metodológica es sensiblemente diferente. Norman Geras ocuparía una posición original y

permitiría construir una teoría normativa aliando socialismo de mercado, justicia distributiva y ética individualista. Se trata, en suma, de una tentativa de actualización en base a la teoría de la justicia *rawlsiana* y del actuar comunicacional, apuntando a reforzar una vía consensual hacia un socialismo con rostro humano. La empresa es una franca revisión. La teoría distributiva de la explotación (acorde al individualismo metodológico) se opone a la teoría del plusvalor. La relación de explotación se reduce, en efecto, a una distribución de ventajas relativas. El "marxismo de elección racional" es llevado, así, a considerar a las imposiciones mercantiles como algo dado y a tratar a las motivaciones económicas como motivaciones que derivan estrictamente de opciones racionales individuales. En realidad, las "capacidades individuales que motivan a la elección racional deben ser deducidas de los procesos macroeconómicos que precisamente se trata de explicar"[8].

El individualismo metodológico sostiene, en efecto, la paradójica idea de que la pertenencia de clase sería cuestión de una elección individual a partir de dotaciones determinadas. Desarrollando esta concepción de clases "elegidas", Adam Przeworsky opone a todo determinismo sociológico el concepto de clases contingentes. Meiskins Wood contesta con una pregunta de sentido común: ¿se escoge la clase como al partido o al sindicato? La relación de intercambio presupone siempre una relación de producción coactiva que muestra y oculta a la vez. Si se renuncia a ese *a-b-c* se vuelve como mínimo abusivo hablar todavía de "marxismo", así sea

guardaría su distancia frente al núcleo esencial de ese marxismo de elección racional, a saber, la asociación de la teoría de juegos y el individualismo metodológico, o incluso "*la teoría de la historia según Cohen más la teoría de la explotación según Roemer*". Para éste, "las cuestiones clave del materialismo histórico requieren una referencia específica a la lucha de clases, y la comprensión de esas luchas es esclarecida por la teoría de juegos [...] El análisis de clase necesita microfundaciones en el nivel del individuo [...]". (Alain Carling, "Rational Choice Marxism", *NLR*, noviembre-diciembre de 1986).

8. Ellen Meiskins Wood, "Rational Choice Marxism...", *loc. cit.*, pág. 49.

analítico. La pretensión de la "elección racional" de conciliar la lógica de la estructura y el retorno del sujeto (interindividual) culmina en la utopía de microsujetos abstractamente soberanos, reducidos a encarnar una estructura ventrílocua. En cuanto a "elección", en esas extrañas bodas entre el individualismo liberal y un socialismo utópico bastante arcaico, no hay ninguna elección.

El modelo juega sólo con las motivaciones.

Juego finito, juego infinito

De la noción de explotación y de un minucioso inventario de sus variantes, Jon Elster concluye: "Todos esos pasajes reunidos mencionan unos quince grupos que aparecen como clases en los diversos modos de producción: burócratas y teócratas en el modo asiático de producción; esclavos, plebeyos y patricios en el sistema esclavista; señor, siervo, maestro de gremio y compañero en el régimen feudal; capitalistas industriales, financieros, terratenientes, campesinos, pequeña burguesía y asalariados bajo el capitalismo. Se trata, pues, de construir una definición compatible con esta enumeración y con las obligaciones teóricas ligadas a la noción de clase. En particular, hay que definir a las clases de modo que puedan ser, al menos, actores colectivos en potencia. Asimismo, sus intereses de actores colectivos deben nacer, de una u otra manera, de su situación económica. Son obligaciones generales, pero al menos permiten eliminar alguna proposiciones. Los grupos de ingresos no son clases, como tampoco los reagrupamientos definidos a través de criterios étnicos, religiosos o lingüísticos"[9].

9. Jon Elster, *Karl Marx, une interprétation analytique, op. cit.*, pág. 435. Elster estima que "ya no es posible hoy en día, moral o intelectualmente, ser marxista en sentido tradicional". La sentencia es demasiado abrupta para no estar entrampada. Si se entiende por marxista "en sentido tradicional" el tipo de postura política y teórica transmitida por los partidos del "marxismo ortodoxo", socialdemócratas o estalinianos, convendríamos sin dificultad en que ya no es posible, moral o intelectualmente, ser marxista de

Elster considera a la relación de propiedad (o de no propiedad) de los medios de producción, así como a la distribución de las clases según la relación de explotación sola, como criterios demasiado burdos: "Si queremos que la noción de clase tenga un sentido con respecto a la lucha social y la acción colectiva, no hay que definirla en términos de explotación, ya que nadie sabe dónde hacer pasar exactamente la línea divisoria entre explotadores y explotados". Inversamente, "la definición de la clase en términos de dominación y subordinación concede un lugar demasiado importante a los comportamientos, al mismo tiempo que es insuficientemente estructural".

Elster propone, en consecuencia, una definición general de las clases en términos de dotaciones y comportamientos: "Entre esas dotaciones figuran los bienes tangibles, los dones intangibles y los rasgos culturales más estables. Entre los comportamientos, hay que mencionar el hecho del trabajar o de no trabajar, de prestar o de pedir prestados capitales, de poner en renta o de tomar en arrendamiento la tierra, de dar o de recibir órdenes en la gestión de una persona moral. Estas enumeraciones aspiran a ser exhaustivas: una clase es un grupo de personas que, en razón de lo que poseen, están obligadas a entregarse a las mismas actividades si quieren hacer el mejor uso de su dotación. Si creo que esta definición es perfectamente satisfactoria desde el punto de vista extensivo y teórico, *deja un poco que desear en el plano metodológico. Admitir funciones objetivas variables es una debilidad, así como admitir dotaciones no tangibles.* Además de que, obviamente, la noción así construida puede revelarse, a fin de cuentas, menos útil de lo que Marx esperaba en la explicación de los conflictos sociales"[10].

esta manera. Impugnamos, sin embargo, que esta imposibilidad date solamente de *hoy en día* o de ayer. Lo que era imposible desde hace mucho tiempo se ha vuelto simplemente indecible. La renuncia *actual* de Elster al marxismo tradicional sugiere un marxismo de repuesto, no tradicional, un "marxismo analítico". Se trata, en realidad, de una liquidación, oblicua pero no menos sistemática, de la teoría de Marx.

10. Jon Elster, *Karl Marx...*, *op. cit.*, pág. 446.

Esta definición de las clases obedece a la imposición racional del mejor uso de las dotaciones. Elster reconoce que es discutible reducir la lucha de clases a un juego cuyas cartas serían distribuidas al comienzo de la partida según "dotaciones intangibles". Hubiera sido prudente precisar la analogía: ¿se trata de un juego finito o infinito? Un juego finito tiene un comienzo y un término precisos. Se juega según reglas contractuales dentro de límites de espacio y tiempo circunscritos. Se acaba en un movimiento decisivo coronado por una victoria o un título. El juego infinito no tiene, por el contrario, ni comienzo ni fin. No conoce límites de espacio ni de número. Cada una de sus partidas "opera sobre un nuevo horizonte de tiempo"[11]. Sus reglas pueden variar en el curso del juego. No se acaba en la victoria o en la derrota, sino que recomienza con el acontecimiento, eterno nacimiento y perpetuo recomienzo, que inaugura un nuevo campo de posibles. La diferencia es enorme.

El juego finito puede servir de modelo a los discursos sobre el fin de la historia. Condenado a una conclusión, permite racionalizar el pasado en función del presente, "volver a ver, río arriba, el camino seguido hasta la victoria". Celebra, así, el triunfo del pasado sobre el futuro. La previsión estratégica se reduce, entonces, a una explicación por anticipación que invalida toda búsqueda subsecuente. El juego infinito, por el contrario, huye al veredicto del resultado y preserva un futuro abierto. Su jugador "admite lo posible" y sigue jugando con "la esperanza de ser sorprendido". Con cada sorpresa, el pasado revela un nuevo comienzo: "En la medida en que el porvenir siempre es sorpresa, el pasado siempre es cambio". Ya no se trata de entrenarse para la repetición y para el manejo de una situación conocida, sino de estar disponible para la invención que vuelve a jugar, en el futuro, un pasado inacabado. Tenso hacia este horizonte huidizo, el jugador de lo infinito no consume tiempo: lo engendra. Cada momento es "comienzo de un acontecimiento", movilización hacia un

11. Ver James P. Carse, *Jeux finis, jeux infinis*, París, Seuil, 1988.

futuro, "cargado él mismo de futuro". Mientras que el jugador de lo finito se contenta con recapitular un saber según el cual las mismas causas producirían seguramente los mismos efectos, el jugador de lo infinito se consagra al relato que nos "invita a repensar lo que creíamos saber"[12].

La lucha de clases tendría que ver más bien con el juego infinito: no hay comienzo, no hay límites, no hay fin de la partida. Tampoco árbitro para silbar el saque de centro, velar por el respeto a las reglas y coronar al vencedor. La última palabra nunca está dicha. El juego, como el espectáculo, debe continuar. Las memorias se cargan con la experiencia de todos los golpes perdedores y ganadores de las partidas anteriores. Hasta el agotamiento, en las brumas del horizonte, donde una improbable irrupción mesiánica establecería de nuevo el sentido provisorio del camino recorrido.

"¿Cómo incluir todos nuestro juegos finitos en un juego infinito?"

¿Cómo resistir simultáneamente a la indiferencia ante la ganancia irrisoria de la partida y a la ilusión no menos irrisoria de su victoria? ¿Cómo luchar, no para confirmar el sentido de la historia, sino para modificar los posibles ampliando sin cesar los límites del juego? La respuesta reside probablemente en la política, "arte de lo posible", no en el sentido que prosaicamente le daba Bismarck, sino como estrategia de lucidez capaz de interrumpir el encadenamiento catastrófico del tiempo mecánico.

Como el juego infinito, la lucha de clases no conoce más que victorias (y compromisos) provisorios. Pero la com-

12. *Ibid.* Publicado en 1944, el libro fundador de von Neumann y Morgenstern (*Theory of Games and Economic Behaviour*) ponía en evidencia la relación analógica entre las situaciones económicas de competencia y de negociación, por una parte, y los juegos que mezclan azar y habilidad de los protagonistas, por otra. La mayor parte de los casos estudiados se referían a juegos de suma cero. El entusiasmo por la teoría de juegos se propagó desde entonces por todas las ramas del análisis económico, con un esfuerzo por contemplar las situaciones dinámicas, así como los efectos de memoria y de repetición entre partidas sucesivas.

paración tiene sus límites. La teoría de juegos tiene como principio que "nadie puede jugar si es forzado a jugar" y que "quien debe jugar no puede jugar". Elster se da cuenta del problema cuando se excusa de haber admitido "funciones objetivas variables y dotaciones intangibles". Individualmente, siempre se puede buscar cambiar el juego, modificar el reparto de las cartas, pasando de una clase a otra. En las sociedades modernas, la movilidad social permite tales transferencias y promociones. Dentro de ciertos límites, el individuo puede así tener la ilusión de elegir su clase, sus cartas y su lugar alrededor del tapete verde. Los éxitos ejemplares alimentan el mito de esta libertad. Colectivamente, sin embargo, los papeles están sólidamente distribuidos y son perpetuados por la reproducción social.

La lucha no es un juego, sino un conflicto.

Donde el oprimido está condenado a resistir bajo pena de ser pura y simplemente aplastado. La obligación vital de luchar prohibe todo modelo en forma de juego. Sin comienzo ni fin, este conflicto es un cuerpo a cuerpo despiadado, cuyas reglas varían con la fuerza.

De uno y del otro lado de la justicia

Roemer y Elster tienen todo el derecho de establecer una teoría general de la explotación subordinando la teoría de las clases a la teoría de la justicia. Sin embargo, en la medida en que se reivindican de Marx, están obligados a situar explícitamente su razonamiento en relación al núcleo esencial de su teoría, a saber, la explotación. Pero lo hacen oblicuamente, a través de una individualización de la explotación acorde a la teoría de la justicia.[13] Para encontrar las premisas de

13. Ver John Rawls, *Théorie de la justice*, París, Seuil, 1987; *Individu et justice social*, colectivo, París, Seuil, 1988; Philippe Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste?*, París, Seuil, 1991. (Ediciones en castellano: *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1971; *El liberalismo político*, Barcelona, Editorial Crítica, 1996.)

la misma, Elster retoma las numerosas denuncias de la explotación como robo calificado: "Yo sostendré que, a pesar de numerosas propuestas de Marx en el sentido contrario, la teoría de la explotación de *El capital*, así como la teoría del comunismo expuesta en la *Crítica del programa de Gotha*, incorporan principios de justicia"[14]. Se reconoce ahí una de las posiciones expuestas por Norman Geras. Sin embargo, no basta constatar que "el término explotación tiene fuertes connotaciones axiológicas con matices de injusticia y de iniquidad moral", para concluir de ello que las nociones de justicia o de injusticia social implican *ipso facto* una teoría distributiva de la justicia. Toda la *Crítica del programa de Gotha* se opone, en efecto, a la tentación de definir positivamente un "salario justo" o una "jornada normal" de trabajo. En la medida en que la explotación es una relación de clase y no una injusticia individual, su negación no reside ni en una distribución justa ni en la abolición pura y simple del plustrabajo, sino en el control democrático del plusproducto social y de su asignación.

Elster cita, por lo demás, numerosos textos de Marx manifiestamente ajenos a toda teoría de la justicia. En *La ideología alemana*, el comunismo es definido como un estado de justicia a alcanzar: "Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que ha de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual". El trabajo de negación no se reduce a desarrollar un principio de asignación equitativo: "Los obreros [...] no tienen ideales que realizar, sino simplemente liberar los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno". Según la misma lógica, el libro tercero de *El capital* rechaza vigorosamente como absurda la noción de equidad natural: "La equidad de las transacciones que se efectúan entre los agentes de la producción se basa en que estas transacciones surgen de las relaciones de producción como una conse-

14. Jon Elster, *Karl Marx...*, *op. cit.*, pág. 299.

cuencia natural. Las formas jurídicas en que se presentan estas transacciones económicas como actos volitivos de los participantes, como manifestaciones de su voluntad común y como contratos a cuyo cumplimiento puede obligarse a una de las partes por intervención del Estado, no pueden determinar ese propio contenido como meras formas del mismo, sino que solamente lo expresan. Ese contenido es justo en cuanto corresponde al modo de producción, si es adecuado a él. Es injusto en cuanto lo contradiga".

No se podría ser más explícito. No hay en Marx definición general, ahistórica, de la justicia. El concepto de justicia es inmanente a la relación social. Cada modo de producción tiene el suyo. No tiene sentido, entonces, declarar a la explotación "injusta" sin otra precisión: desde el punto de vista del capital, está considerada para compensar el riesgo, la iniciativa o la responsabilidad del empresario. Parece equitativa mientras participa de la famosa "correspondencia" entre la esfera jurídica y el modo de producción. Cuando es impugnada, no es en nombre de la justicia levantada contra la injusticia, del derecho puro contra el no derecho absoluto. Sería demasiado simple. En realidad, dos representaciones del derecho se enfrentan en nombre de argumentos jurídicos formalmente antagónicos: "Hay antinomia, derecho contra derecho". El resultado es conocido. Entre dos derechos iguales, decide la fuerza. Tan es verdad que el derecho, si no se reduce a la fuerza, nunca le es completamente extraño, así sea en el establecimiento inicial de su legitimidad.

Algunos críticos de Marx ven ahí una peligrosa laguna. En nombre del lejano debilitamiento del derecho, la falta de teoría positiva de la justicia dejaría un vacío propicio a la arbitrariedad burocrática. Sin embargo, no es admisible malinterpretar la posición de Marx desde algunas páginas dispersas sobre "el robo calificado". Las fórmulas de *Salario, precio y ganancia* no son ambiguas: "Pedir una retribución igual, o incluso una retribución equitativa, sobre la base del sistema de trabajo asalariado, es lo mismo que pedir libertad sobre la base de un sistema fundado en la esclavitud. Lo que pudiéramos

reputar justo o equitativo, no hace al caso. El problema está en saber qué es lo necesario e inevitable *dentro de un sistema dado de producción*". No se trata aquí, pues, de una teoría de la justicia, sino de otra idea de la justicia que supone el derrumbamiento del orden existente. Después de haber destacado esas inequívocas líneas, Elster las descarta con un lapidario comentario: "En esos pasajes, Marx no afirma que la explotación capitalista sea justa, sino únicamente que parece serlo." Decididamente, le resulta difícil renunciar a su idea general de justicia.

Marx no considera a la explotación capitalista, entonces, como justa o injusta. Solamente constata que no debería ser reputada injusta desde el punto de vista del modo de producción capitalista, de su lógica y de sus valores ideológicos. La decisión de justicia implica una toma de partido. Ahora bien, Elster busca el término medio. Al negar la justicia transhistórica de las transacciones capitalistas, Marx solamente habría negado "su carácter transhistórico y no la justicia: esta es [...] la única interpretación no forzada de los pasajes citados. Esos pasajes no ofrecen ningún argumento en apoyo de la naturaleza relativa de los derechos y de la justicia". Esta interpretación es precisamente de las más forzadas. La crítica del formalismo jurídico y de una igualdad fundada en una medida igual para todos es una constante de la problemática marxiana. Allen Wood lo recuerda categóricamente contra las tesis del "marxismo analítico": "Marx rechaza la idea de igualdad porque considera que en la práctica sirve de pretexto a la opresión de clase. [...] Un sistema de derechos iguales podría llevar a una distribución muy desigual de la riqueza. [...] Habría que distinguir entre la actitud de Marx hacia la igualdad como derecho y su actitud hacia la igualdad como objetivo. [...] La actitud hacia el ideal de los derechos iguales es muy crítica. Una de las principales razones por las que Marx ataca la noción de igualdad es que está estrechamente ligada, en la cabeza de la gente, a las nociones de derecho y de justicia. [...] Piensa, en efecto, que el capital explota y oprime a los trabajadores, pero no se en-

frenta contra la explotación o la opresión sobre la base del derecho o de la justicia"[15]. El derecho y la justicia están fundados en un lazo autorreferencial. Tomar partido es, pues, indisociablemente, fundar un derecho dándole la fuerza y legitimar la fuerza elevada a la dignidad del derecho. Marx consideraría, pues, que "la igualdad es siempre, esencialmente, una noción política" de origen burgués.

Engels señala en el *Anti-Dühring* que la reivindicación de igualdad tiene siempre un doble sentido. Representa, por una parte, una respuesta revolucionaria instintiva a la desigualdad social, y, por otra, una respuesta a la demanda burguesa de igualdad: "Tanto en uno como en otro caso, el verdadero contenido del postulado de la igualdad proletaria es reivindicar la abolición de las clases". Al ignorar la coherencia de este razonamiento, Elster se permite atribuir a Marx (y a Engels) una teoría general de la justicia: "Creo que la teoría marxiana de la explotación y, sobre todo, la asimilación frecuente de la ganancia al robo sólo tiene sentido si le prestamos una teoría de la justicia distributiva". ¡Ese préstamo es excesivamente generoso! Un regreso a la problemática de la transición esbozada en la *Crítica del programa de Gotha* aportará la prueba al respecto. Philippe Van Parijs admite que los dos principios enunciados ("de cada cual según su capacidad" y "a cada cual según sus necesidades") hacen difícil la comparación entre Rawls y Marx. El primer principio se situaría "más acá" de la justicia distributiva; el segundo, "más allá". *Más acá o más allá*: elegante manera de decir que Marx nunca se coloca en el terreno de la justicia distributiva.

Tres cuestiones ligadas ilustran este decisivo punto.

1) *El problema del "reparto equitativo"* es abordado frontalmente en la *Crítica del programa de Gotha*. "En realidad, escribe Marx, sobre la base del actual modo de producción" ¿el reparto en vigor no es el único equitativo? La idea misma resuena

15. Allen Wood, "Marx and Equality", en John Roemer, *Analytical Marxism*, Cambridge University Press, 1986.

como una "expresión hueca" que pone en movimiento una maquinaria ideológica en la que cada engranaje plantea un nuevo enigma: ¿cuál es el producto social? ¿A quién pertenece? ¿Cómo repartirlo? Marx nunca cae en la ilusión del reparto igualitario entre productores. La reproducción social no es reducible, evidentemente, al consumo individual. En toda sociedad compleja, se necesita plusproducto. La clave del enigma reside en los arbitrajes políticos que permiten establecer un fondo de consumo y un fondo de acumulación, en función de prioridades y de necesidades siempre discutibles. El tema del reparto equitativo corre el riesgo, por el contrario, de halagar demagógicamente a un igualitarismo primario: "Tomemos, en primer lugar, las palabras 'el fruto del trabajo' en el sentido del producto del trabajo; entonces el fruto colectivo del trabajo será el producto social global. Pero, de aquí, hay que deducir, primero, una parte para reponer los medios de producción consumidos. Segundo, una parte suplementaria para ampliar la producción. Tercero, el fondo de reserva o de seguro contra accidentes, trastornos debidos a calamidades, etcétera". Lo que de ningún modo puede hacerse, precisa Marx, es calcular estas deducciones partiendo de la equidad.

Una vez efectuadas estas deducciones, queda la parte del producto global destinada al consumo. "Pero antes de que esta parte llegue al reparto individual, de ella hay que deducir todavía: primero, los gastos generales de administración, no concernientes a la producción. [...] Segundo, la parte que se destine a la satisfacción colectiva de las necesidades, tales como escuelas, instituciones sanitarias, etcétera. [...] Tercero, los fondos de sostenimiento de las personas no capacitadas para el trabajo; en una palabra, lo que hoy compete a la llamada beneficencia oficial." El reparto individual no interviene, pues, más que en el interior y en los límites de ese reparto social: "El 'fruto íntegro del trabajo' se ha transformado ya, imperceptiblemente, en el 'fruto parcial', aunque lo que se le quite al productor en calidad de individuo vuelve a él, directa o indirectamente, en calidad de miembro

de la sociedad". La problemática de la repartición es, pues, simétrica a la de la explotación. La reproducción global prevalece sobre la distribución individual. Las grandes decisiones de asignación de recursos derivan, de entrada, de una elección política.

2) *La cuestión del "derecho igual"* es tratada en un pasaje muy citado y comentado de la *Crítica al programa de Gotha*: "El derecho igual sigue siendo aquí, en principio, el derecho burgués, aunque ahora el principio y la práctica ya no se tiran de los pelos, mientras que en el régimen de intercambio de mercancías, el intercambio de equivalentes no se da más que como término medio, y no en los casos individuales. A pesar de este progreso, este derecho igual sigue llevando implícita una limitación burguesa. El derecho de los productores es proporcional al trabajo que han rendido; la igualdad, aquí, consiste en que se mide por el mismo rasero: por el trabajo". Sin embargo, los individuos reales y el trabajo concreto son desiguales. El derecho igual, pues, corre parejo con la abstracción inherente a la producción mercantil generalizada y a la abstracción del trabajo en particular. Al no considerar más que al trabajador anónimo o al hombre sin atributos, despojado de sus dones y gustos individuales, sigue siendo un "derecho desigual para trabajo desigual". Es, pues, señala Marx, "como todo derecho, el derecho de la desigualdad". El formalismo jurídico, en efecto, supone igual lo que no lo es. La reducción del hombre a su fuerza de trabajo abstracta, es decir, a un armazón del tiempo, se lo permite. Esta igualdad formal puede constituir un progreso (pero esta no es la cuestión, ya que, además, "el derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionado"); pese a ello, sin embargo, su mantenimiento sigue siendo indisociable de la desigualdad real. Un derecho concreto, tomando en cuenta las diferencias efectivas, debería ser, pues, "no igual, sino desigual".

3) Finalmente, la cuestión de los bonos de trabajo, ya abordada en *Miseria de la filosofía* y en la *Contribución a la crítica de la economía política*, es objeto de un nuevo desarrollo en

la *Crítica del programa de Gotha*. Si esta cuestión se enriquece en el curso de las polémicas, en el fondo la argumentación no varía. Elster ignora el alcance de esta decisiva controversia en cuanto a la teoría de la justicia que a cualquier precio quiere acreditarle a Marx. Tres textos aclaran perfectamente el debate.

• En *Miseria de la filosofía*, Marx polemiza contra la pretensión de Proudhon de aplicar una fórmula "igualitaria" de repartición "convirtiendo a todos los hombres en *trabajadores directos* que intercambian cantidades iguales de trabajo". Esta idea, dice, se inspira en una vieja tradición socialista inglesa. Así, M. Bray, autor de *Labour's Wrongs and Labour's Remedy*, propone un intercambio directo entre productores a base de bonos de trabajo horario. La consecuencia de tal fantasía salta a la vista. Supongamos que Pedro ha trabajado doce horas y Pablo sólo seis; Pedro sólo tendrá para consumir el producto de su propio trabajo o gozar después del desperdicio del derecho a la pereza practicado por Pablo. "Cada uno querrá ser Pablo, y surgirá la competencia, una competencia de pereza, para lograr la situación de Pablo." Esta hipótesis absurda no deja de tener relación con la realidad del desbarajuste y la incuria burocrática. Decretar la abolición pura y simple de la ley del valor en lugar de asegurar las condiciones reales para su debilitamiento lleva directamente a la irracionalidad generalizada: "Por lo tanto, ¿qué nos ha reportado el cambio de cantidades iguales de trabajo? Superproducción, desvalorización, exceso de trabajo seguido de inactividad, en una palabra, todas las relaciones económicas existentes en la sociedad actual, menos la competencia de trabajo... Si se supone, pues, que todos los miembros de la sociedad son trabajadores directos, el cambio de cantidades iguales de horas de trabajo sólo es posible a condición de que se convenga por anticipado el número de horas que será preciso emplear en la producción material. Pero semejante acuerdo equivale a la negación del intercambio individual".[16]

16. Karl Marx, *Miseria de la filosofía*, *op. cit.*, pág. 57.

Ahí está precisamente lo esencial. Producción y distribución son prácticas sociales. El intercambio directo (no mediado socialmente) de cantidades de trabajo entre trabajadores directos es una mala robinsonada. El intercambio supone una medida común. Si no es el mercado el que la determina, puede ser un acuerdo. Pero en ese caso, el intercambio individual ya no es el resorte de la repartición, y la justicia distributiva no puede operar más que subordinada al acuerdo general. "Lo que hoy es resultado de la acción del capital y de la competencia entre los obreros, mañana, aboliendo la relación entre el trabajo y el capital, será logrado por efecto de un acuerdo basado en la relación entre la suma de las fuerzas productivas y la suma de las necesidades existentes. Mas semejante acuerdo es la condenación del intercambio individual, o sea que llegamos de nuevo a nuestro primer resultado." En efecto, el modo de intercambio de los productos está orgánicamente ligado a su modo de producción. Así, el intercambio individual se inscribe, de golpe, en una relación de producción caracterizada por la explotación: "No puede existir [...] intercambio individual sin antagonismo de clase". La justicia distributiva no podría escapar a este importante antagonismo. La ilusión del intercambio individual deriva, típicamente, de una representación ideológica sellada por el fetichismo de la mercancía: "M. Bray convierte la ilusión del buen burgués en el ideal que él quisiera ver realizado. Depurando el intercambio individual, eliminando todos los elementos antagónicos que en él se encierran, cree encontrar una relación 'igualitaria', que quisiera instaurar en la sociedad. El señor Bray no ve que esta relación igualitaria, este ideal correctivo que él quisiera aplicar en el mundo, sólo es el reflejo del mundo actual, y que, por lo tanto, es totalmente imposible reconstituir la sociedad sobre una base que sólo es una sombra embellecida de esta misma sociedad". Si se admite que el sistema de bonos de trabajo es, en resumidas cuentas, una variante ingenua de la justicia distributiva, Marx aporta al respecto una categórica respuesta en cuanto a la teoría de la justicia: hay que colocarla

en la cuenta del ideal correctivo y de la ilusión ideológica según la cual la sombra embellecida del valle de lágrimas representaría el paraíso recobrado.

Diez años más tarde, en la *Contribución a la crítica de la economía política*, toma como blanco las propuestas de John Gray.[17] Al intercambiar la mercancía, el productor obtendría un recibo que atestiguaría la cantidad de trabajo contenido en la mercancía. Sería poseedor, así, de billetes de banco de una semana, una jornada o una hora de trabajo, que servirían de bonos de adquisición de las mercancías almacenadas en los generosos muelles del banco. Esta solución procede de un razonamiento simplificador. Al constatar que el tiempo es la medida inmanente de los valores, Gray se pregunta por qué agregarle otra medida, monetaria, exterior. Esto equivale a preguntarse por qué el valor de cambio se expresa en precio, y a pretender abolir esta metamorfosis lógica, cuya mediación aseguran la circulación y la competencia. En lugar de resolver esta compleja cuestión, Gray "se figura que las mercancías pueden relacionarse directamente unas con otras como productos del trabajo social". Esto es pretender volver a una economía de trueque y liberarse a buen precio del misterio y del carácter místico de las mercancías: "Las mercancías son los productos inmediatos de trabajos privados, aislados, independientes, los cuales mediante su enajenación en el proceso de cambio privado deben confirmarse como *trabajo social general*". Sobre la base de la producción mercantil, el trabajo deviene trabajo social, entonces, sólo "por la enajenación universal de los trabajos individuales". La moneda participa de ese paso necesario por la enajenación universal, sin la cual los trabajos privados seguirían siendo inconmensurables e indiferentes unos de otros. El error de Gray consiste, pues, en plantear el tiempo de trabajo contenido en las mercancías como "inmediatamente social", es decir, como "tiempo de trabajo común o tiempo de trabajo de individuos asociados directamente". Gray abriga la ilusión

17. John Gray, *The Social System. A treatise on the Principle of Exchange*, 1831.

de poder organizar una distribución mercantil: "Los productos deben ser creados como mercancías, pero no deben ser cambiados como tales. Gray encarga a un banco nacional la realización de este piadoso deseo". Ahora bien, "el dogma que enseña que la mercancía es inmediatamente dinero y que el trabajo particular del individuo privado que contiene es inmediatamente trabajo social, no se convierte en verdad por el hecho de que un banco crea en él y opere de conformidad con esta creencia"[18].

• En la *Crítica del programa de Gotha*, finalmente, el problema de los bonos de trabajo es abordado bajo otro ángulo, ya no como un acuerdo justo en el marco de la producción mercantil, sino en la sociedad comunista "tal como acaba de salir de la sociedad capitalista" y llevando todavía todos "los estigmas de la vieja sociedad". Marx examina entonces la idea de que el productor individual obtiene de la sociedad (una vez efectuadas las deducciones generales necesarias para los fondos colectivos de reserva, acumulación, administración, etcétera) "exactamente lo que le ha dado". Podría, así, cambiar un bono extendido en tiempo de trabajo contra los objetos que representan una cantidad de trabajo social equivalente: "La misma cuota de trabajo que ha dado a la sociedad bajo una forma, la recibe de ésta bajo otra forma distinta". La objeción levantada por Marx ya no apunta el carácter ilusorio de la medida, ya que la socialización de la producción la vuelve en lo sucesivo concebible, sino al principio mismo de equidad que dicha medida implica. Este intercambio formalmente igual participa, en efecto de los "estigmas" de lo viejo, de los que tiene muchos problemas para liberarse lo nuevo. "Aquí reina, evidentemente, el mismo principio que regula el intercambio de mercancías, por cuanto éste es intercambio de equivalentes. Han variado la forma y el contenido, porque bajo las nuevas condiciones nadie puede dar sino su trabajo, y porque, por otra parte, ahora nada puede pasar a ser propiedad del individuo, fuera de los

18. Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, *op. cit.*, págs. 97-99.

medios individuales de consumo. Pero, en lo que se refiere a la distribución de éstos entre los distintos productores, rige el mismo principio que en el intercambio de mercancías equivalentes: se cambia una cantidad de trabajo, bajo una forma, por otra cantidad igual de trabajo, bajo otra forma distinta." La crítica del sistema de bonos de trabajo cambia, pues, aquí, de terreno. En el contexto de una transición al comunismo, se profundiza en el sentido de una crítica más fundamental del "derecho igual".

Toda la polémica sobre los bonos de trabajo puede ser resumida así: "Si el valor se desdobla en valor y precio, el mismo tiempo de trabajo se presenta a la vez como igual y desigual a sí mismo, lo que, sobre la base de los bonos de trabajo, es imposible"[19].

La forma monetaria es la forma misma de ese desdoblamiento.

Adiós valor, trabajo abstracto...

El postulado individualista del marxismo analítico reduce la explotación a una relación interindividual y asimila la lucha de clases a la teoría de juegos. El llamado dilema del prisionero ilustra, desde este punto de vista, la contradicción entre interés colectivo e interés individual. Algunas leyendas pretenden que Marx ignoró ingenuamente este antagonismo en nombre de la conciencia de clase. Por el contrario, Marx describe el mecanismo en términos muy precisos: "Mientras todo marcha bien, la competencia, tal como se revela en la nivelación de la tasa general de ganancia, actúa como una cofradía práctica de la clase capitalista, de modo que ésta se reparte comunitariamente, y en proporción a la magnitud de la participación de cada cual, el botín colectivo. Pero cuando ya no se trata de dividir ganancias sino de dividir pérdidas, cada cual trata de reducir en lo posible su participación en las

19. Stavros Tombazos, *Les Catégories du temps*, *op. cit.*, pág. 221.

mismas, y de endosársela a los demás. La pérdida es inevitable para la clase. Pero la cantidad que de ella ha de corresponderle a cada cual, en qué medida ha de participar en ella, se torna entonces en cuestión de poder y de astucia, y la competencia se convierte desde ahí en una lucha entre hermanos enemigos. Se hace sentir entonces el antagonismo entre el interés de cada capitalista individual y el de la clase de los capitalistas, del mismo modo que antes se imponía prácticamente la identidad de esos intereses a través de la competencia". Un fenómeno simétrico se produce del lado de los proletarios, cuyo interés común frente a la explotación es minado por la competencia en el mercado de trabajo.

Elster concluye al respecto que "el interés objetivo" no debería constituir, en ningún caso, un objetivo: sólo se expresa si coincide, o si se lo hace coincidir, con "los intereses de los individuos miembros". El interés objetivo traza, pues, un horizonte de posibilidades en el cual se inscribe la intencionalidad de la elección.[20] La teoría de juegos concluye que, en tal caso, si la partida no es jugada más que una sola vez, la acción colectiva debe fracasar. Ahora bien, la lucha de clases se despliega en la permanencia y en la duración. Implica una memorización y una transmisión de experiencias.

Una vez más, luchar no es jugar.

El llamado problema del "caballero solo" sirve a menudo para ilustrar la idea de que puede ser individualmente ventajoso sustraerse a una acción colectiva y mantenerse alejado de una querella. Si los individuos racionales no cooperan, el problema se invierte: se trata, entonces, de explicar por qué los miembros de una clase cooperarían cuando su interés individual bien concebido los empuja a optar por el comportamiento de "caballero solo".

Numerosos parámetros (historia, tradición, cultura) del conflicto real escapan a la modelización del juego. Toda

20. Lo que supone un sujeto individual dotado de una psicología que no es más que la versión modernizada de la vieja psicología de las facultades.

huelga real muestra, así, que el interés del caballero solo en jugar al esquirol (se beneficia de la ganancia colectiva en caso de victoria y de la consideración patronal en caso de fracaso) entra en contradicción con las represalias más o menos abiertas que sufrirá de parte de sus camaradas mucho más allá de la duración de la lucha. Asimismo, las más sofisticadas simulaciones informáticas tienen grandes dificultades para prever las consecuencias a mediano plazo de los efectos de memoria. Ahora bien, en el conflicto real, la memoria individual y colectiva de las experiencias anteriores son una dimensión esencial de todo comportamiento estratégico.

Todo militante sindical tiene la experiencia de esta contradicción. Quien va a la huelga arriesga su salario y el quedar sujeto a sanciones si la huelga fracasa. Si la huelga triunfa, los no huelguistas se beneficiarán de las ventajas adquiridas sin haber corrido el menor riesgo. El caballero solo no huelguista cree poder jugar en los dos tableros y ganar en cada ocasión: si la huelga fracasa, no pierde nada; si triunfa, se beneficia del triunfo, como los otros. El cálculo según el cual el agente individual estaría lógicamente tentado de hacer caballero solo está limitado, sin embargo, al horizonte del juego finito y amnésico.

Elster concluye que una clase obrera "que alcanza la madurez debería ser capaz de esperar", evitando tanto "el caballero solo" de los amarillos (cálculo egoísta) como el de los rojos (impaciencia de la vanguardia). Es, bajo una forma modernizada, el regreso del viejo sueño kautskysta del "justo a tiempo": el movimiento socialista ya no es una escuela de lucha, sometida a los ritmos y a los azares del conflicto, sino una escuela de paciencia y disciplina en la que el proletariado aprendería a marchar al mismo paso y a desbaratar las provocaciones intempestivas. Muy real, la contradicción social no se resuelve ni a través de la educación ni a través de la teoría. Es inherente al desdoblamiento general que caracteriza a la sociedad capitalista: trabajo concreto/abstracto, hombre/ciudadano, privado/público, productor/consumidor... Así, cada capitalista tiene interés en que los obreros del competidor

consuman más y los suyos menos. "Cada capitalista exige a sus obreros que ahorren, pero únicamente los suyos, porque sólo tiene que ver con ellos en cuanto obreros (productores); pero de ninguna manera al resto del mundo de los obreros, porque sólo tiene que ver con ellos en tanto consumidores." Las encuestas de comportamiento estiman generalmente que la acción colectiva se hace más improbable a medida que mayor es el grupo. En la medida que la pérdida de cada agente en función de su abstención disminuiría, la ventaja del "caballero solo" aumentaría con el tamaño del grupo. Haciendo suyos estos razonamientos, el marxismo analítico, al tiempo que pone el dedo en los problemas reales, reduce la lucha de clases a una abstracción. Esta lucha, que nunca es una suma de cálculos racionales, participa del acontecimiento y de la lógica de los *grupos en fusion*.[21]

El apego de Marx a la centralidad del conflicto de clase parece, según Elster, "carecer cada vez más de plausibilidad". Dicho apego testimoniaría una falta total de "disciplina intelectual". Este juicio mordaz revela, sobre todo, incomprensión. La centralidad del conflicto de clase no resulta, para Marx, de una descripción fenomenal de los antagonismos. Inherente a las relaciones de producción y de cambio, expresa la estructura misma del modo de producción articulado con otras formas de conflictividad. No se trataría, pues, de comprender una sociedad, ora según las relaciones de clase,

21. A través de la discusión sobre la coherencia del interés colectivo de clase se trata en realidad de saber si el concepto de clase remite a un concreto de pensamiento (un conjunto construido de determinaciones) o a una realidad empírica efectiva. Schumpeter compara a la clase con un autobús siempre lleno pero por gente diferente. Inversamente, para Edward P. Thompson, la clase en sí no es una cosa, sino un acontecimiento, "un happening". Para Gerald Cohen, finalmente, partidario de un estructuralismo moderado, las clases pasan por un proceso de formación cultural y política, pero no se reducen a ello: el proceso mismo descansa en la permanencia de la estructura. Estas discusiones revelan, la mayor parte del tiempo, un desconocimiento del concepto de clase en Marx. Para éste, la disyunción radical entre concreto de pensamiento y realidad efectiva, entre interés colectivo e interés individual, no tendría sentido. Al no ser las clases cosas, sino relaciones, existen y se manifiestan en el conflicto que les da forma.

ora según los actores colectivos comprometidos en los diversos conflicto. En el modo de producción capitalista, la relación de clase constituye la clave que permite descifrar la dinámica conflictiva de la historia.

¿Hay que concluir, con Elster, que "las clases objetivamente definidas tienden [en Marx] a adquirir una conciencia de clase o a desaparecer", y los actores colectivos que no son las clases tienden a "marginalizarse cada vez más con el transcurso del tiempo"?[22] Numerosos textos de Marx, en efecto, identifican al "partido histórico" o al "partido en sentido amplio" con el movimiento multiforme de organización de la clase. El partido efímero o partido en sentido estrecho se reduce, entonces, a una organización circunstancial destinada a cubrir una función limitada en una coyuntura dada. Durante mucho tiempo esta fue la visión subyacente en la concepción del partido en el seno de la II Internacional, cuyo florón era la socialdemocracia alemana: un partido que abarca y tiene bajo su jurisdicción al conjunto de las formas sindicales, mutualistas y asociativas de las que se dota la clase obrera. Desde esta perspectiva, es posible imaginar que los "actores colectivos" o "movimientos sociales" están destinados a fundirse en el vasto movimiento constitutivo de la clase en "partido histórico". Es posible también admitir la existencia de conflictividades "no contemporáneas" (en la medida en que la dominancia de un modo de producción no basta para sincronizar y homogeneizar las contradicciones de una formación social particular). Estas conflictividades no son paralelas e indiferentes unas a otras, sino transversales a las relaciones de clase, se trate de antagonismos de sexo y de nacionalidad, o de los retos ecológicos. Así, una política de liberación de las mujeres no se reduce a su dimensión anticapitalista; pero, por otro lado, no podría percibir la raíz de la opresión sin partir de la manera en que la mercantilización de los cuerpos y la división del trabajo han remodelado esta opresión. Asimismo, aunque no basta con abolir la

22. Jon Elster, *Karl Marx...*, *op. cit.*, pág. 525.

ley ciega del mercado para resolver los grandes desafíos ecológicos, la ecología radical no se concibe sin el enjuiciamiento de la lógica mercantil y del reino del interés privado.

Elster admite para rechazar de inmediato "una perspectiva histórica más amplia", según la cual la lucha de clases sería sólo decisiva para las transformaciones que hacen época: "En otras palabras, se podría aceptar sin reserva la presencia sistemática, a lo largo de la historia, de conflictos sociales que en modo alguno son reducibles a la lucha de clase, y sostener, sin embargo, que esos conflictos no juegan ningún papel en la instauración de nuevas relaciones de producción". Se trataría de una respuesta táctica que busca salvar la centralidad del conflicto de clase distinguiendo los conflictos económicos de los conflictos no económicos, mientras cede en un punto secundario. En realidad, desde el punto de vista de Marx no existe dificultad alguna en reconocer la existencia de conflictos no directamente reductibles a la lucha de clases. Sus análisis políticos o históricos concretos están llenos de antagonismos que se relacionan de manera mediada con las clases fundamentales. Admitida esta autonomía relativa, el verdadero problema consiste en dilucidar las mediaciones y la articulación específica de las diferentes contradicciones. Semejante trabajo no debería culminar en el nivel de abstracción del que derivan las relaciones de producción en general. Se juega en el nudo de la formación social, en las luchas concretas, en una palabra, en el juego de desplazamientos y condensaciones donde el conflicto encuentra su verdadera expresión política. En este nivel, intervienen no solamente las relaciones de clase, sino también el Estado, las redes institucionales, las representaciones religiosas y jurídicas.

Reprochando a Marx una reducción economicista del conflicto de clase, Elster equivoca el camino. Es verdad que un marxismo vulgar identifica de buen grado a la economía con la gravedad de la materia, en oposición a la política carente de raíces y a la ligereza ideológica que se hace humo. Pero desde el momento en que se traducen en actos, también las decisiones políticas y jurídicas tienen peso y densidad

materiales. En su desarrollo efectivo, la lucha de clases no se reduce a una oposición económica.

Al confundir al marxismo vulgar con la teoría de Marx, el individualismo metodológico termina por renunciar a algunos de sus pilares, comenzando por la ley del valor, el concepto de trabajo abstracto y la noción de valor del trabajo: "Siendo el trabajo heterogéneo, las contribuciones no se deberían medir sobre una escala común"[23]. El desafío de la "crítica de la economía política", sin embargo, está ahí: ¿a través de qué prodigio, a través de qué alquimia del intercambio, productos y trabajos heterogéneos se vuelven conmensurables? El individualismo metodológico no puede concebirlo. Desde el momento en que se supone que el valor es cuantificable desde las necesidades y el consumo individuales, la determinación social se disgrega. La libertad de elección del obrero como consumidor es "completamente incompatible con la hipótesis de los coeficientes fijos de consumo que está en la base de la noción de valor de la fuerza de trabajo en *El capital*". Es difícil cometer contrasentido más burdo. Marx nunca pretende cuantificar el tiempo de trabajo social cristalizado en la mercancía desde "coeficientes fijos de consumo". Su determinación se opera *a posteriori*, en función del veredicto del mercado, de la evolución histórica de las necesidades reconocidas, y, así, de la lucha de clases y de la relación de fuerzas. Por ello es movediza y fluctuante.

La enorme equivocación de Elster proviene de una incomprensión de la lógica general de *El capital* y de la confusión mantenida entre valor, precio y salarios, entre necesidades sociales y consumo efectivo. Marx se aferraría a la teoría del valor trabajo porque la compatibilidad en valor permitiría revelar mejor y denunciar la esencia del sistema capitalista cuando el movimiento de los precios no fuera más allá de las apariencias. Los precios no son, precisamente, una simple apariencia, sino, justamente, la expresión y la manifestación determinada de su esencia: no reducibles al valor, tampoco le

23. *Ibid.*, pág. 691.

son indiferentes. Los misterios del capital se juegan en esa relación jeroglífica de revelación y disimulación simultáneas.

La ceguera de Elster tiene sus razones. Proceden siempre del mismo postulado metodológico: "El comportamiento del individuo nunca podría explicarse por referencia a los valores que, siendo invisibles, no tienen ningún lugar en la explicación deliberada de la acción"[24]. Curioso método en verdad. Sin duda, "el comportamiento del individuo" no es deducible de la ley oculta del valor. Pero, a pesar de la sensatez mostrada, la formulación está saturada de presupuestos ideológicos. ¿Por qué una causa "invisible" no podría entrar en la explicación de la acción? La crítica de la economía política y el psicoanálisis tienen en común reconocer la eficacia propia de causas no solamente invisibles, sino "ausentes" (la ausencia de pene para la etiología de las neurosis). Elster se esfuerza en precisar que habla de la explicación "deliberada" de la acción. ¿Explicación deliberada o acción deliberada? Elster pretende, elección racional obliga, dar cuenta de los móviles y las motivaciones para actuar de un sujeto dotado de razones transparentes en su propia deliberación: ¡He aquí una formidable apuesta metafísica, tanto sobre el sujeto como sobre la razón!

Finalmente, se objetará, Elster trata del comportamiento del individuo. Nada impide pensar que los comportamientos colectivos puedan mantener alguna relación con el universo invisible de las esencias. Cierto, ¡pero tal hipótesis nos arrojaría directamente al infierno del colectivismo metodológico! El individualismo metodológico exige, por el contrario, limitarse estrictamente a la primacía del comportamiento individual, y de esa manera, a sustituir la crítica de la economía política por la psicología social.

Enfoque "analítico", sin duda.

Pero ¿qué tiene de "marxista"?

Una vez abandonado el trabajo abstracto, rechazada la teoría del valor y disueltas las clases en juego, ¿qué queda de

24. *Id.*, pág. 690.

lo que Georges Sorel llamaba antaño "el marxismo de Marx" (y que hoy en día nosotros podríamos designar, sin temor al pleonasmo, como "marxismo crítico")? De su pensamiento deconstruido no subsisten desde entonces más que jirones incoherentes: "Estaba ciertamente en la intención de Marx que los valores trabajo de las mercancías fuesen definibles exclusivamente en términos de gastos de trabajo y no fuesen, así, sensibles a los cambios de la remuneración del trabajo"[25]. En la lógica de *El capital*, esta frase no quiere decir nada. ¿Cómo los valores trabajo de las mercancías podrían ser definidos exclusivamente en términos de gasto de trabajo? Ese trabajo es, de entrada, tiempo y fuerza de trabajo, socialmente determinados por la competencia, por la nivelación tendencial de la tasa de ganancia y por las necesidades históricamente tomadas en cuenta en la reproducción de conjunto. El reconocimiento social de esas necesidades se opera a través de la lucha permanente por el tiempo de trabajo, la protección social y las remuneraciones. El gasto de tiempo de trabajo en la esfera de la producción es una abstracción. Presupone el proceso de reproducción de conjunto que determina socialmente el tiempo de trabajo.

El comienzo presupone siempre el fin.

Ahora bien, Elster se obstina en repetir que "Marx nunca explica cómo es posible reducir a un patrón común de tiempo de trabajo un trabajo más o menos intensivo", y que "la presencia de trabajo verdadera e irreductiblemente heterogéneo constituye un obstáculo mayor para la economía marxiana". No solamente. Es el problema mismo de la economía capitalista. Marx responde a este problema distinguiendo, detrás de la demasiado bíblica simplicidad de la mercancía, sus "argucias teológicas", su desdoblamiento en valor de uso y valor de cambio, y el del trabajo en trabajo concreto y trabajo abstracto.[26]

25. *Id.*, pág. 184.

26. Como lo señala Marc Fleurbaey a propósito de John Roemer: "Es verdaderamente paradójico rechazar el valor trabajo sin hacer alusión al concepto

En rigor, el individualismo metodológico y la lógica de *El capital* son incompatibles.[27] Cuando denuncia "el error de interpretación que consiste en decir que el valor se expresa en trabajo abstracto y se mide en el tiempo de trabajo", Tran Hai Hac pone los puntos sobre las íes: "Por el contrario, es el trabajo abstracto el que se expresa bajo la forma de valor, y la medida del tiempo de trabajo bajo la forma de magnitud de valor [...] El valor de una mercancía no puede expresarse en tiempo de trabajo, ya que es *imposible medir directamente la cantidad de trabajo* [...] Porque el tiempo que es directamente

mismo que lo define, a saber, el trabajo abstracto". (Marc Fleurbaey, "Exploitation et inégalité: du côte du marxisme analytique", *Actuel Marx*, N° 7, París, PUF, 1990).

27. Siguiendo los pasos de Roemer, Philippe Van Parijs señala claramente esta contradicción: "Evaluar la contribución de cada trabajador en términos de valor trabajo es un asunto muy delicado. No solamente porque se considera que el trabajo calificado crea más valor que el trabajo no calificado y por lo tanto se presupone un procedimiento adecuado de reducción del trabajo complejo al trabajo simple. Sino, más todavía, porque la cantidad de valor creado por un trabajador en un momento dado depende de su productividad relativa, comparada con la de los otros trabajadores que producen el mismo bien. Ahora bien, si esta productividad puede ser en principio estimada en el caso de trabajadores que producen individualmente productos identificables, no puede serlo ni siquiera en principio en la generalidad de casos en que los bienes son los productos de un conjunto de operaciones múltiples efectuadas por una multiplicidad de trabajadores. En consecuencia, es generalmente imposible determinar si el trabajo socialmente necesario proporcionado por un trabajador (o un grupo de trabajadores) particular es más pequeño o más grande que el número de horas trabajadas efectivamente o, *a fortiori*, que el valor incorporado en los bienes que consume". (*Qu'est-ce qu'une société juste?, op. cit.*, pág. 104). Sin embargo, Van Parijs se contenta aquí con constatar los límites del razonamiento analítico frente al trabajo cooperativo, complejo y compuesto. El atolladero es, sin embargo, más fundamental. En una sociedad de producción mercantil generalizada, la mercancía es la mediación necesaria del conjunto de la relación social. El trabajo es, de entrada, relación social. Las fuerzas de trabajo consumidas sólo son conmensurables como trabajo social abstracto. Lo que, por lo demás, pasando de un escollo teórico elemental a un escollo más esencial, Van Parijs recuerda: "Si el trabajo es pertinente para determinar a qué tiene derecho un trabajador, debe tratarse del trabajo efectivamente proporcionado y no del que habría sido necesario a un individuo medianamente dotado para producir los mismos bienes en condiciones técnicas medias". (*ibid.*, pág. 105).

mensurable en unidades de trabajo no puede ser más que el tiempo concreto, no el tiempo de trabajo abstracto [...]. Lo que equivale a decir que el valor no puede ser tomado más que bajo su forma de precio, y que no hay entonces otra medida de valor que a través de su forma"[28].

El trabajo abstracto es, pues, una forma de trabajo social.

Por ello el individualismo metodológico lo ignora. Y entonces, todo el edificio de la crítica marxiana se desploma. Porque "no es el trabajo en sí mismo el que crea valor, sino solamente el trabajo que expresa las condiciones sociales determinadas de producción, el trabajo abstracto". Aún así, la noción de trabajo abstracto, ciertamente, no deja de plantear problemas. Para algunos no es, en tanto que trabajo general, más que una abstracción lógica, una hipótesis de conmensurabilidad que supone homogéneos trabajos que, a todas luces, no lo son. Para otros es, al contrario, una realidad fisiológica, un gasto energético presente en toda actividad de trabajo independientemente de sus formas concretas. Ahora bien, no es lo uno ni lo otro: "La forma remite, por una parte, a la relación social de la que constituye su determinación interna, pero también, por otra, al soporte material del que es su determinación externa"[29].

El trabajo concreto tampoco desaparece en el trabajo abstracto, como el valor de uso no se suprime en el valor. En

28. Pierre Salama, Tran Hai Hac, *Une introduction a l'économie politique*, París, Maspero, 1993, pág. 15.

29. *Ibid.*, pág. 26. Es, por lo demás, siguiendo la misma lógica que Tran Hai Hac aborda muy justamente la difícil cuestión llamada de *la transformación*: "Así, por cualquier lado que se tomen las cosas, resulta imposible concebir un proceso concreto, económico o histórico, de transformación del valor de cambio en precio de producción. Es así porque no hay un intercambio por valor al que sucedería el intercambio por el precio de producción. El valor de cambio no precede al precio de producción sino desde un punto de vista lógico, conceptual: el paso de uno a otro no es más que el desarrollo de la ley de valor del nivel del capital en general al nivel de los capitales en competencia. En otras palabras, los conceptos de valor de cambio y de precio de producción se refieren a una misma realidad económica e histórica, pero considerada en dos niveles de abstracción diferentes". (pág. 62).

el trabajo social, su unidad es siempre tensa, conflictiva. La reducción de la diversidad de los conocimientos tecnológicos, las habilidades, las competencias a un tiempo homogéneo y vacío es siempre una violencia. Medir toda riqueza y regentar las relaciones que los seres mantienen entre ellos según el imperativo exclusivo del tiempo de trabajo no suprime esta contradicción cada vez más aguda y dolorosa. No cuantificable, irreductible a una medida temporal patrón, la obra de arte (o de creación general) desafía a esta nivelación formal negándose ella misma como trabajo. En los *Grundrisse*, Marx previó correctamente que la tendencia histórica del trabajo a enriquecerse del trabajo intelectual y a volverse más compleja haría a esta medida cada vez más "miserable".

Su cuantificación antinómica lleva en sí su propio límite. La abstracción temporal que niega lo particular en lo universal, la intensidad en la duración homogénea, es la del capital como relación social: "El tiempo de trabajo mismo existe como tal sólo subjetivamente, bajo la forma de la actividad. En la medida en que bajo esta forma es intercambiable (siendo él mismo mercancía), es tiempo de trabajo no sólo cuantitativa sin también cualitativamente determinado y diferente, y de ningún modo universal e idéntico a sí mismo. Como sujeto él no corresponde al tiempo de trabajo universal que determina los valores de cambio en igual grado en que las mercancías y los productos particulares no le corresponden como objeto"[30]. Es, así, el propio tiempo el que se opone a sí mismo en tanto forma el valor de uso y determina el valor de cambio.

La reducción del trabajo complejo al trabajo simple se efectúa todos los días en el proceso de intercambio. El tiempo de trabajo efectivo debe ser traducido en un tiempo de intensidad promedio. Desde el momento en que un principio regulador interviene para establecer un vínculo entre productor y consumidor, vendedor y comprador, ese mediador no es el dinero sino, más fundamentalmente, el trabajo

30. Karl Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*, t. I.

abstracto. El mismo no permite responder a un problema simple, a primera vista insoluble, de conmensurabilidad. La relación de contrariedad entre el valor de uso y valor remite, más profundamente, a un "conflicto de temporalidades": el tiempo de trabajo abstracto/general no podría existir sin el tiempo de trabajo concreto/particular del que es la negación. En tanto que universalidad que supera y engloba los actos parciales del trabajo, el trabajo abstracto no es una realidad sensible. Tampoco es el simple promedio del trabajo de individuos diferentes, sino una abstracción social cuyos "simples órganos" son los seres que realmente trabajan. Así, la relación de explotación tal como aparece en la esfera de la producción presupone siempre la relación social de conjunto (o de reproducción): "La magnitud de valor de una mercancía se mantendría constante, por consiguiente, si también fuera constante el tiempo de trabajo requerido para su producción. Pero éste varía con todo cambio en la fuerza productiva del trabajo. La fuerza productiva del trabajo está determinada por múltiples circunstancias, entre otras por el nivel medio de destreza del obrero, el estadio de desarrollo en que se halla la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas, la coordinación social del proceso de producción, la escala y la eficacia de los medios de producción, las condiciones naturales"[31].

Los equívocos de la equidad

La sombra de Rawls asedia a las tentativas de conciliación entre la teoría de clases y la teoría de la justicia. Circunspecto frente al individualismo metodológico, no concibe al contrato social como una suma de transacciones aisladas, sino, de golpe, en su dimensión social. La "estructura básica de la sociedad" es presentada como "la manera en que las principales instituciones sociales se disponen en sistema único, y en que asignan los derechos y deberes fundamentales y estruc-

31. Karl Marx, *El capital*, *op. cit.*, libro primero, t. I, pág. 49.

turan la repartición de las ventajas que resulta de la cooperación social"[32]. También Rawls acuerda en la dificultad de calcular las ventajas de posición a nivel individual.

Su teoría política de la justicia como equidad descansa, sin embargo, en dos operaciones marcadamente hipotéticas: la pacificación del conflicto social y la eliminación de los efectos ideológicos. En el curso de las discusiones y las precisiones, dicha teoría se afirma, ante todo, como una teoría del consenso. Partiendo de la constatación según la cual las democracias modernas se caracterizan por la coexistencia de doctrinas comprensivas (filosóficas o religiosas) inconciliables, Rawls considera que esa "realidad del pluralismo" impone "eliminar del orden del día político las más discutibles, la incertidumbre difusa y los conflictos más serios que no dejarían de minar la cooperación social". Gobernada por las virtudes de la tolerancia, moderación y equidad, la esfera de lo político está limitada, así, por una especie de ascesis consensual hacia los litigios considerados racional y pacíficamente superables. Ese "consenso por diversos conductos" permitiría un acuerdo sobre una concepción política de la justicia y "el mantenimiento de la unidad social en equilibrio a largo

32. John Rawls, *Justice et démocratie*, *op. cit.*, pág. 37. Paul Ricœur señala que la posición metodológica de Rawls busca escapar al dilema entre individualismo y colectivismo metodológicos: "La sociedad es un operador de distribución en un sentido del término coextensivo a la noción misma de estructura básica de la sociedad: distribución de papeles, de estatus, cierto; de ventajas y desventajas, de beneficios y cargas, obviamente; pero también de obligaciones y derechos. Se es parte de la sociedad precisamente en tanto la misma reparte las partes. [...] Por ello el contrato hipotético es, de entrada, una elección hecha en común en la perspectiva de un acuerdo: a través del contrato la sociedad es tratada, de entrada, como fenómeno congregacionalista, mutualista. Al mismo tiempo, estamos por fuera de la alternativa entre holismo e individualismo metodológico; a través del vínculo de distribución, las personas son, de entrada, partes constitutivas. La sociedad, cierto, tiene una estructura básica; es un tejido de instituciones, pero toda institución distribuye partes a personas reales. El objeto de justicia es, así, la estructura distributiva –mutualista– del fenómeno social básico". (Le Cercle de la démonstration", *Lectures I, autour du politique*, París, Seuil, 1988.)

plazo". Los dos pilares del razonamiento residen en "los bienes primarios" y los "principios primarios de justicia". En correcta lógica formal, las conclusiones se inscriben así de entrada en las premisas y las definiciones.

Los "bienes primarios" comprenden "todo lo que se supone que un ser racional desearía cualesquiera que fueran sus otros deseos". Este enunciado supone la adquisición de una definición compartida de la racionalidad y de los deseos (necesidades) relacionados con el comportamiento individual del ser en sociedad. Es en función de esos deseos adjudicados que es estimada la justicia de una repartición de bienes primarios, a saber, las libertades elementales (de pensamiento, de expresión), las libertades de movimiento y de elección de la ocupación, los poderes y prerrogativas de las funciones, los ingresos y la riqueza en sentido amplio, en fin, las bases sociales del respeto a sí mismo.[33]

En cuanto a los "principios primarios", se reducen a dos imperativos: "1) Cada persona tiene un derecho igual en el sistema más amplio de libertades básicas iguales para todos que sea compatible con el propio sistema de libertades para todos. 2) Las desigualdades sociales y económicas están autorizadas a condición: a) de que representen la mayor ventaja para los más desfavorecidos; b) de que estén vinculadas a posiciones y funciones abiertas para todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades"[34]. Las desigualdades son, pues, legítimas en la medida en que aportan "cierta contribución funcional a las expectativas de los más desfavorecidos". Esta hipótesis participa de una ideología del crecimiento que el sentido común ilustra a través del "reparto del pastel": mientras el pastel crece, la parte más pequeña puede igualmente seguir aumentando, incluso si la más grande aumenta más rápido y si la diferencia entre las dos se amplía. La teoría de la justicia aparece, así, como el complemento ético-jurídico coherente de un liberalismo social bien mode-

33. John Rawls, *Justice et démocratie*, *op. cit.*, págs. 88 y 17.
34. *Ibid.*, pág. 52.

rado. Frente a los efectos de la crisis, de la desregulación y del aplastamiento de las políticas de protección social, su éxito actual adquiere una tonalidad a la vez nostálgica e irreal: ¿en qué las desigualdades sociales en pleno desarrollo son para una mayor ventaja de los más desfavorecidos? ¿Cómo sostener que las funciones y posiciones están abiertas a todos los excluidos? ¿Y cómo pretender que la igualdad de oportunidades existe para los que carecen de derechos? Sólo si esto sirve de pretexto a "un nuevo enfoque del conflicto social", a las llamadas estrategias "de las ganancias mutuas" y a los métodos de negociación que permiten "salir de los esquemas clásicos de la relación de fuerzas".

En otros términos, al pasaje de la lucha a la resignación.

De la resistencia a la colaboración.

La brutalidad de la crisis desnuda la contradicción entre los "principios primarios" y la desigualdad realmente existente. La teoría de la justicia sólo puede escapar a ella poniendo fuera de juego a la conflictividad social, a la que supone políticamente dominable. El liberalismo social acepta, en efecto, "la pluralidad de las concepciones del bien como un hecho de la vida moderna, con tal que, obviamente, esas concepciones respeten los límites definidos por los principios de justicia apropiados"[35]. El círculo vicioso se cierra en un vertiginoso torbellino. El acuerdo postula una comunidad social que ya no estaría fundada en una "concepción del bien", sino en "una concepción pública compartida de la justicia, en acuerdo con el concepto que considera a los ciudadanos de un Estado democrático como personas libres e iguales". El acuerdo, en suma, presupone... el acuerdo (sobre las reglas y los límites), en tanto que la lucha real no deja de inventar sus propias reglas y de rechazar sus propios límites.

Así, verdadera piedra angular del edificio, la emergencia del "consenso por diversos conductos" reclama de la filosofía

35. John Rawls, *Justice et démocratie*, *op. cit.*, pág. 171.

política que "intente mantenerse tanto como sea posible independiente y autónoma frente a otras especialidades de la filosofía y, en particular, frente a sus problemas y controversias eternas". Una frontera estable separaría a los problemas filosóficos eternos (indecidibles) del bien de los problemas políticos temporales (decidibles) de lo justo. El consenso por diversos conductos no se reduce, pues, a un simple *modus vivendi* o a un compromiso en función de la relación de fuerzas. Existe cuando una "concepción política de la justicia que gobierna a las instituciones básicas es aceptada por cada una de las doctrinas comprensivas, entendidas como doctrinas generales que recubren a todos los valores admitidos". A igual título que las creencias religiosas, estas doctrinas están relegadas así al rango de convicciones privadas. No se trata de renunciar a la especulación ética sobre la vida correcta, sino de admitir, con Rawls y Habermas, que, a diferencia de la "sociedad justa", ella no es susceptible de una discusión racional.

La operación consiste en poner entre paréntesis el conflicto social, concebido no como el fundamento sino como la consecuencia del enfrentamiento entre doctrinas comprensivas inconciliables, y en reducir la política a un consenso desencarnado, en levitación. De igual forma, el papel de la fuerza es escamoteado por la relación jurídica. Finalmente, al Estado se asigna una misión idealizada de educador, garante de la neutralidad del espacio jurídico público frente a doctrinas comprensivas y a su sed de absoluto. Esta neutralidad se sostiene en tres mandatos: "1) que el Estado debe asegurar a todos los ciudadanos una oportunidad igual de realizar la concepción del bien, cualquiera que sea, que han adoptado libremente; 2) que el Estado no debe hacer nada que pueda favorecer o promover una doctrina comprensiva sobre otra, o proporcionar más asistencia a quienes la apoyarían; 3) que el Estado no debe hacer nada que haga más probable la adopción por parte de los ciudadanos de una concepción particular antes que otra, a menos que se tomen disposiciones para anular o compensar los efectos de medi-

das de ese género"[36]. Árbitro desencarnado y vigilante del consenso, este Estado fantasmal tiene poco que ver con el Estado real, sus leyes antihuelgas o antiinmigrados, su papel en la reproducción de la relación social, sus aparatos ideológicos, sus aparatos de coerción y el ejercicio del monopolio de la fuerza. Nada sorprendente, puesto que Rawls encuentra en las conclusiones la concordia política introducida en las premisas: "Además, los conflictos entre valores políticos se reducen considerablemente cuando la concepción política es apoyada por un consenso a través de diversos conductos". Lo que hay que demostrar...

El ocultamiento del conflicto social corre parejo con la disolución de la opacidad ideológica en la transparencia consensual. El contrato, según Rawls, supone "miembros normales y perfectamente cooperativos de la sociedad": "Ser capaz de una concepción del bien es ser capaz de formar, revisar y perseguir racionalmente dicha concepción, es decir, de lo que es para nosotros una vida humana que merece ser vivida". Los presupuestos formales de la justicia son acordados, así, *a priori*: seres normales, una concepción compartida del bien, una conducta racional. Esta sociedad capaz de hacer abstracción de las creencias y las convicciones está íntegramente compuesta por sujetos razonables y soberanos. A pesar de la existencia de concepciones contradictorias, no existe, pues, dificultad "tal para que un consenso a través de diversos conductos no pueda existir". Basta admitir para ello que la ideología es soluble en la buena voluntad. Parece, más exactamente, que, para Rawls, la ideología no existe o se limita a una cortina de humo. No tiene origen, ni materialidad, ni eficacia propia. La adhesión a las doctrinas comprensivas no expresa ni relaciones, ni intereses sociales. Procede de una pura elección de conciencia, libre o caprichosa. Es fácil, entonces, poner creencias y convicciones entre paréntesis en beneficio del consenso.

Esta racionalidad transparente de la justicia se alía muy naturalmente con la también completamente transparente

36. *Ibid.*, pág. 302.

de la comunicación. La teoría de los actos de lenguaje implica enunciados sin ambigüedad y la presencia en sí de un contexto total. Asimismo, para Habermas, toda comunicación postula un entendimiento ideal fundado en un vocabulario homogéneo necesario.

Tiende, así, a una "soberanía procedimental", diseminada en "formas de comunicación sin sujeto". Espacio público de discusión y de argumentación que permite a todos los interesados establecer intersubjetivamente la aceptabilidad de las decisiones tomadas por el poder público, esta razón comunicacional, no reducible a un sujeto unificado y homogéneo, funda la legitimidad, en efecto, en la "disolución intersubjetiva de la voluntad popular". Es encargada así de la desencarnación del poder (disolución del "cuerpo" real o político) y de reunir las condiciones para una laicización política cuya traducción práctica sería el puro "patriotismo constitucional".

La intención es, sin duda, loable. Sin embargo, la renuncia a una recapitulación exhaustiva del sentido de la historia universal desde el punto de vista de un juicio final hace que la operación resulte ilusoria. El campo de las significaciones está abierto y las palabras nunca son seguras. La repetición del signo en el frente del conflicto hace vacilar el sentido en lugar de fijarlo. Si los sabios piensan también con palabras, la controversia científica gana en fecundidad en la medida en que los protagonistas están de acuerdo, al menos, en el enunciado de los problemas a resolver. La controversia política se caracteriza, en cambio, por un desacuerdo primario sobre los términos del enunciado: no escapa al enfrentamiento de intereses y a su inscripción, ante todo ideológica, en el horizonte del fetichismo. No se piensa falso porque se "tengan ideas" falsas, o porque se sufra una inculcación: se piensa falso porque se vive en el mundo efectivamente fantasmagórico del fetichismo mercantil. La comunicación no está del lado del entendimiento y del apaciguamiento, sino siempre entre dos, en el campo minado entre la paz y la guerra, entre el acuerdo razonable y el compromiso impuesto.

Su distorsión por las prácticas conflictivas del actuar estratégico es, entonces, inevitable.

A la universalización abstracta y mutilada del capital, al desencadenamiento tiránico de las divinidades y los fetiches parcelarios, la razón comunicacional aporta una respuesta entrampada, de entrada, por la ideología. Con miras a establecer un lazo orgánico entre socialismo y democracia, Habermas disuelve de manera puramente imaginaria los intereses de clase en los de una humanidad que se constituye como especie. El paradigma de la producción se borra en beneficio del paradigma de la comunicación.

Las relaciones sociales se vuelven relaciones de comunicación.

La conciencia moral se aleja, así, de la razón práctica individual para refugiarse en un proceso social de comunicación. Se atribuye a las condiciones universales para el entendimiento mutuo el dictado de una especie de normatividad ética inmanente. Así como la invocación indistinta del derecho o del deber de injerencia mezcla, según la oportunidad, argumentación, imperativo moral y norma de derecho, derecho y ética tienden a confundirse en el concepto de justicia.

Pluralizada, la razón supraindividual del Iluminismo sería entonces salvada. Esta salvación supone, sin embargo, una identidad indemostrable entre la intersubjetividad práctica y la razón supraindividual. Desarraigada de la relación de producción (y de reproducción) de la dominación, esta intersubjetividad es tan abstracta y formal como la de la teoría rawlsiana de la justicia. Mientras que la realidad es desigualdad y violencia (hasta en la relación comunicacional y en la crueldad de las palabras), dicha intersubjetividad postula una reciprocidad general pacífica.[37]

37. "Los sujetos de la comunidad ideal de la comunicación de Apel me dan a menudo la sensación de ser sujetos ideales si no ectoplasmas, más que seres de carne y sangre. En cuanto a la situación de diálogo de Habermas, a menudo he tenido la ocasión de repetir que me recuerda la comunión de los santos, en la cual se extinguiría todo conflicto y donde el diálogo mismo terminaría por volverse superfluo." (Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*,

Si el método se juzga por sus resultados, el de Rawls resiste mal los dilemas prácticos de las libertades, la igualdad y la propiedad. Para Rawls, las libertades básicas son exclusivamente políticas: "La libertad de pensamiento y la libertad de conciencia, las libertades políticas y la libertad de asociación, así como las libertades comprendidas en la noción de libertad y de integridad de la persona, y finalmente, los derechos y las libertades protegidos por el Estado de derecho". Importa, en efecto, "limitar las libertades básicas a aquellas que son verdaderamente esenciales". Su estatus mismo impone restringir rigurosamente la lista porque "cada vez que la ampliamos, corremos el riesgo de debilitar la protección de las libertades esenciales y de recrear en el seno del sistema de libertades los problemas debidos a un equilibrio indeterminado y mal controlado, problemas que esperábamos evitar gracias a la noción convenientemente circunscrita de prioridad". Ese sistema de libertades sólo se sostiene a condición de no ser confrontado jamás a la exigencia de las libertades sociales sólo expresables directamente en términos de derechos: al empleo, a la vivienda, a la educación, a la salud. En suma, la teoría de la justicia pretende acallar la antinomia desnudada por la Revolución Francesa entre libertades estrictamente políticas (entre ellas el derecho a la propiedad) y las libertades resumidas desde 1793 en la afirmación del derecho a la existencia. A las acusaciones de formalismo lanzadas tradicionalmente por "mucha gente" ("demócratas radicales y socialistas"), Rawls responde apoyándose en "el segundo principio" (el principio de diferencia). Este princi-

Madrid, FCE, 1990). Ver también Giogy Markus, *Langage et production*, París, Denoël, 1982. Vilfredo Pareto soñaba ya en un diccionario de la comunicación perfecta que eliminaría los equívocos del enunciado. Gramsci señala, al referirse al mismo, que "los pragmatistas teorizan en lo abstracto sobre el lenguaje como causa de error [...]. ¿Pero es posible despojar al lenguaje de sus significaciones metafóricas y extensivas?" Señala asimismo un estrecho parentesco entre ese formalismo lógico y el formalismo de "la mentalidad jurídica", que desemboca, en definitiva, en que el derecho pierde su fundamento de justicia para reducirse a una simple regla del juego.

pio le permite cerrar su teoría, de modo que se la debe adoptar o rechazar en bloque: "Los medios polivalentes disponibles a fin de que los miembros más desfavorecidos de la sociedad realicen sus fines serían todavía menores si las desigualdades sociales y económicas medidas por el índice de los bienes primarios fueran diferentes de lo que son". ¿Pero cómo demostrar tal afirmación, si se rechaza por principio toda comparación hipotética con otro modo de regulación social ("ni la situación en otra sociedad, ni el estado de naturaleza pueden jugar algún papel en la evaluación de las concepciones de la justicia")?[38]

El modelo funciona pues a condición de aceptar incondicionalmente sus premisas. Admitida la lista restrictiva de las libertades básicas, el resto se deriva. Definida como una relación simétrica de socios unos respecto de otros ("en ese sentido son iguales"), la igualdad política deviene indiferente a la desigualdad social. De igual forma, para seguir siendo compatible con las libertades básicas, el derecho de propiedad deja deliberadamente de lado "el derecho de poseer medios de producción y recursos naturales" y "el derecho igual para todos de participar en el control de los medios de producción y de los recursos naturales socialmente poseídos". Sólo significa el "derecho de obtener y de disponer del uso exclusivo de la propiedad personal", base material suficiente para la independencia personal. Así como las relaciones de clase se disuelven en una red de relaciones jurídicas interindividuales, la relación de propiedad desaparece detrás del derecho personalizado a la apropiación limitada.

Rawls reivindica, sin inmutarse, el carácter formal de una "sociedad bien ordenada" como "sistema cerrado". "Como la pertenencia a la sociedad está dada, dice, no debería ser cuestión para los socios una comparación con las ventajas ofrecidas por otras sociedades." Las reglas del juego son fijadas de una vez por todas, y "saber si nuestras conclusiones son igualmente válidas para un contexto más amplio es otra

38. John Rawls, *Justice et démocratie*, *op. cit.*, págs. 162, 183, 60.

cuestión"[39]. Condenados a girar en círculos en la jaula de hierro de lo real, nos está prohibido medir ese real con lo posible. La teoría se vuelve así sutilmente apologética. No pudiendo presentar el universo del capital y el despotismo del mercado como el mejor de los mundos económicos, existe la tentación de valorarlo como el mejor de los mundos jurídicos posibles; pero esto supone que se admita como presupuesto que los principios de justicia escogidos al principio son "los más razonables para todos". Esto sólo es concebible, evidentemente, en nombre de una Razón que se impone sin violencia a las razones contrarias, que sería la cosa mejor compartida entre "ciudadanos libres e iguales de una sociedad bien ordenada". La teoría gira en círculos. Encuentra como conclusiones sus propias premisas: "El objetivo de la teoría de la justicia como equidad es elaborar una concepción de la justicia política y social en armonía con las convicciones y las tradiciones más ancladas de un Estado democrático moderno". El "velo de ignorancia", en virtud del cual se supone que cada ciudadano de ese contrato ignora la suerte y el lugar que le están reservados, cubre en realidad, púdicamente, a "la mano invisible" del mercado.

Para que la mano siga siendo invisible es necesario precisamente, que el ojo sea ciego.

En las discusiones sobre el reparto equitativo y la igualdad de derechos, Marx le reprochaba al socialismo vulgar eludir el problema determinante de la producción poniendo unilateralmente el acento en la distribución: "La distribución de los medios de consumo es, en todo momento, un corolario de la distribución de las propias condiciones de producción. [...] El socialismo vulgar (y por intermedio suyo, una parte de la democracia) ha aprendido de los economistas burgueses a considerar y tratar la distribución como algo independiente del modo de producción, y, por tanto, a exponer el socialismo como una doctrina que gira principal-

39. *Ibid.*, págs. 57 y 77.

mente en torno a la distribución". Proponiendo al desfalleciente Estado providencial la ayuda de su teoría de la justicia, Rawls coquetea con esta vieja tradición.

En cuanto a Philippe Van Parijs, esquiva la objeción proponiendo una comprensión de la distribución que no se limitaría a la distribución de los ingresos: "La propiedad de los medios de producción, el control de las inversiones, el poder en el taller y el acceso a un empleo no son *distribuenda* menos respetables que el poder de compra"[40]. Sea. Pero, poco a poco, el poder en el taller, el control de las inversiones y la propiedad de los medios de producción suponen nada menos que una revolución de las relaciones de producción. Considerado como un derecho a parte entera el acceso al empleo aboliría en efecto el carácter mercantil de la fuerza de trabajo.

En otro plano, Van Parijs se niega a jugar el comodín de la abundancia, frecuentemente utilizado para eludir los problemas reales de la distribución. El desarrollo de la crisis ecológica habría acabado por arruinar la fe en ese *deus ex machina*... Por no precisar lo que está en juego el debate así matizado se vuelve extremadamente confuso. O bien los teóricos de la justicia pretenden, efectivamente, intervenir en la esfera de la distribución sin trastocar las relaciones de producción y, entonces, las críticas de Marx contra el socialismo vulgar siguen siendo pertinentes: ¿cómo plantear la cuestión del desempleo en términos de justicia distributiva sin ir a la raíz de la ley del valor? O bien la teoría de la justicia se presenta como una pedagogía de la subversión que lleva a impugnar la propiedad de los medios de producción. Pero esta interpretación no es sin duda dominante, y más valdría clarificar las posiciones. El balance del fracaso de las economías burocráticamente dirigidas y los interrogantes inherentes a la crisis ecológica obligan a pensar la transición al socialismo (incluida en su dimensión jurídica) en términos más precisos que Marx. Cuando los principios proclamados y la práctica

40. Philippe Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste?*, *op. cit.*, pág. 263.

ya no se contradigan, una teoría crítica de la justicia podría ser, en ese contexto, un aporte precioso. Porque "el horizonte limitado del derecho burgués" no podrá ser efectivamente superado más que al término de un proceso de larga duración.

El determinismo se resiste

Según Gerry Cohen, una clase puede vencer históricamente cuando concuerda con el desarrollo de las fuerzas productivas y satisface, emancipándose ella misma, los intereses de la humanidad entera. Esta clase "conquista y conserva el poder porque avanza al unísono de las fuerzas productivas". Esta tesis plantea numerosas dificultades. Desde el punto de vista del "individualismo metodológico", los intereses de la humanidad son aún más indefinibles que los de un grupo o los de una clase. La coincidencia entre interés de clase y fuerzas productivas supone una sola y única vía de desarrollo de las fuerzas productivas. Si desarrollo óptimo y desarrollo máximo ya no son idénticos, la optimización implica un juicio de valor. Al no poder determinar el óptimo "objetivo", el "marxismo analítico" es empujado al gran salto hacia el imperativo ético.

¿Cómo conciliar la idea de progreso histórico y la combinatoria de la justicia? ¿Por qué las relaciones sociales se transforman? ¿Por qué sería forzosamente para mejor, y no algunas veces para peor? Philippe Van Parijs se esfuerza por hacer corresponder la hipótesis del progreso con el principio rawlsiano de diferencia: "La cuestión de la transición, del paso de la 'no progresividad' al reemplazo, es un punto notoriamente oscuro de la teoría marxista de la historia. Ahora bien, precisamente la teoría de la justicia de Rawls contiene una sugerencia susceptible de aclararla". Cuando un modo de producción deja de ser progresivo, sus desigualdades intrínsecas ("las que derivan de la explotación capitalista") dejarían de satisfacer el "principio de diferencia" según el cual

siempre debe preferirse la igualdad de los ingresos y del poder, salvo si las desigualdades permiten dar a todos más ingresos o poder del que tendrían en la situación igualitaria. Esta ley bastante tautológica del cambio presupone la noción de explotación capitalista "como interacción" de relaciones individuales.

Sin embargo, nadie puede retirarse de la lucha de clases.

Por una parte, es históricamente imposible comparar la suerte del grupo más desfavorecido en diferentes sistemas para rechazar con conocimiento de causa el sistema cuyo rendimiento sería decreciente. Más coherente en este punto, Rawls señala que está fuera de cuestión que los socios comparen sus "ventajas" con las ofrecidas por otras sociedades. Las comparaciones siguen siendo internas a la lógica del sistema o no se conciben más que entre sistemas "realmente existentes".

Por otra parte, la idea de un desarrollo histórico gobernado por el "principio de diferencia" lleva a considerar a una sociedad como justa en función solamente de la cantidad de bienes primarios que regresan a los más desfavorecidos. Se trataría de maximizar el bienestar mínimo del desamparado reputando equitativas las desigualdades susceptibles de contribuir a mejorar la suerte de los más desfavorecidos. Esto equivale a desplazar subrepticiamente el frente del conflicto social de la explotación hacia la exclusión, como si la segunda no fuera la consecuencia y el corolario de la primera.[41]

Mientras la suma variable del "juego" aumente y permita un mejoramiento relativo de la condición de los más

41. El "informe Minc" (*La France de l'an 2000*, París, Odile Jacob, 1994) ilustra perfectamente el uso liberal ordinario del tema de la equidad como caballito de batalla contra la igualdad y la solidaridad: "La óptica de las discriminaciones positivas puede llevar a revisar el principio de gratuidad de ciertos servicios públicos. Esta funciona más a menudo en beneficio de las categorías más favorecidas. La gratuidad, hasta el presente, se confunde con la concepción francesa de igualdad [...] En la práctica, hacer discriminación positiva en beneficio de algunos significa tocar la gratuidad para otros". (pág. 93).

desfavorecidos, la teoría de la justicia legitima la explotación. La injusticia comenzaría solamente cuando la explotación contribuyera a incrementar las desigualdades en detrimento de los más débiles. Van Parijs asume la definición general de la explotación dada por John Roemer: "Un grupo es explotado capitalistamente si y sólo si es verdad que su suerte sería mejor y la de su complemento peor en caso de que se retirara con una parte proporcional de los medios de producción de la sociedad, abstracción hecha de los efectos de estimulación y de rendimiento de escala". Para ser completamente claro: la explotación puede ser injusta tal como funciona bajo el capitalismo, sin ser por ello injusta en sí.[42] ¿Cuál es, pues, esta *explotación en sí*? Práctica e históricamente, se trata siempre de una explotación determinada: esclavista, feudal, capitalista o burocrática. La explotación capitalista es injusta desde el punto de vista de la clase que la sufre. No hay, pues, teoría de la justicia en sí, sino una justicia relativa al modo de producción que pretende enmendar y moderar, ¡coincidiendo notablemente con la vieja falsa sensatez según la cual no serviría de nada compartir la riqueza de los ricos en vez de ayudarlos a jugar mejor su papel de ricos con miras a aumentar el tamaño del pastel común!

El individualismo metodológico conduce a Van Parijs a pulverizar las relaciones de clase en una red de relaciones interindividuales. De ahí resulta una modificación significativa de la noción de explotación. En lugar de caracterizar una relación social, pasa a designar un juego de estatus: "Se puede definir a un explotador de empleo (o explotado de empleo) a aquel cuya situación empeoraría (o mejoraría) si los bienes de empleo fueran equitativamente repartidos por calificación estructuralmente constante y eliminando los efectos de eficiencia"[43]. Los deslizamientos terminológicos tienen su

42. John Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class*, *op. cit.*, pág. 158.
43. Philippe Van Parijs, "A revolution in Class Theory", *Politics and Society*, N° 4, 1986-1987.

importancia. La explotación no concierne a la fuerza de trabajo, sino a la situación, al empleo o a los bienes de empleo, fuentes en cierto modo de una nueva forma de renta. Van Parijs concibe esta noción "de explotación de empleo" (suponiendo un capital de empleo) a la manera en que Bourdieu pluraliza los capitalismos en detrimento de una regulación global, al hablar de un capital cultural o de un capital organizacional al lado de un capital económico propiamente dicho.[44]

Las conclusiones que saca son elocuentes. La línea de conflicto ya no pasa entre explotadores y explotados, sino entre los explotados mismos: "Es de esperar que una lucha de clases entre aquellos que están provistos de un empleo y aquellos que no lo tienen juege un papel cada vez más prominente bajo el capitalismo del Estado providencial". He aquí como alentar el discurso dominante y culpabilizar en tanto que "provistos" a los asalariados dotados de un empleo más o menos estable. En las antípodas de la solidaridad colectiva por la defensa de los derechos comunes al empleo y al ingreso, la consecuencia ineluctable es, evidentemente, un reparto de la escasez (el reparto no del empleo, sino del desempleo y el ingreso salarial, protegiendo, así, al mismo tiempo, los ingresos no salariales). Así, los desempleados ganarían mucho más "con una redistribución del empleo que con una redistribución de la riqueza".

La alternativa es social y económicamente absurda.

44. Sin embargo, a diferencia del individualismo metodológico, la sociología de la miseria del mundo se refiere al conjunto de las relaciones sociales. Aborda las series causales "en el camino", deteniéndose "en el umbral de la explotación". Henri Maler ve ahí el signo de una sociología que ya no se resigna a no pensar en el cambio social, pero que choca con una coyuntura donde dicho cambio parece bloqueado. Atenazado entre demanda profética y demanda burocrática, se parapetaría entonces en exigencias de cientificidad que no pueden sino escapar a la demanda social. La autonomía reivindicada se paga así con una "insuperable soledad": quienes tendrían interés en comprender no pueden, y quienes pueden no tendrían interés (Henri Males, "Politique de la sociologie", en *Futur antérieur*, N° 19-20, 1993).

Una cosa no marcha sin la otra. La idea misma de redistribuir el empleo supone un volumen estable e indiscutible de trabajo, cuando se trata precisamente de saber cuáles son las necesidades a satisfacer y cómo reciclar en empleos socialmente útiles las ganancias de productividad permitidas por la evolución tecnológica. Correlacionada con la determinación de las necesidades sociales y de su prioridad, la distribución del empleo pone necesariamente en juego la distribución de la riqueza. A doble título: como asignación de los bienes de producción (control y orientación de la inversión) y como ingreso disponible en el nivel de consumo final que permite cerrar virtuosamente el ciclo de la reproducción.

Después de haber hecho de "la explotación de empleo" una forma de explotación entre otras, Van Parijs va más lejos. Su razonamiento de reparto termina, en efecto, por hacer de ese modo muy particular de explotación el resorte conflictivo dominante. "Más significativa que la división de clase", la "división de empleo" sería en lo sucesivo "el componente central de la estructura de clase". En lugar de oponer al desempleo y a la inseguridad un frente de clase entre trabajadores, desempleados o excluidos, se trataría de agregar la división a la división, proponiendo prioritariamente (y bajo el pretexto de la urgencia ética despolitizada –¡teoría de la justicia obliga!–) un "movimiento de los pobres en empleo"[45].

En tiempos de crisis, cuando no queda por compartir más que la escasez, el "principio de diferencia" sigue jugando en favor de los más desprovistos (lo que pretenden los partidarios del impuesto negativo, del reparto de los salarios y del desempleo, de las campañas caritativas), o se desvanece en un sálvese quien pueda... ¿sin principios? El teorema del cambio social según Van Parijs desemboca, en este caso, en sombrías profecías sobre el futuro inmediato del capitalis-

45. Lo que se diseña en realidad, son movimientos de desempleados y excluidos ("Agir ensemble contre le chomage", "Droit devant"), que se esfuerzan por mantener los contactos entre desempleados, gente en condiciones precarias y asalariados estables.

mo: "Al ya no ser más satisfecho el principio de diferencia, los miembros (dominados y dominantes) de la sociedad involucrada dejan pronto de percibir esas desigualdades como legítimas o equitativas. La revuelta de los dominados se ve reforzada; la resistencia de los dominantes, debilitada. Los tiempos, entonces, están maduros para un cambio de modo de producción"[46]. Paradójicamente, la ley de Rawls-Van Parijs recae, de esa manera, en una visión determinista y mecanicista de las mutaciones históricas.

Tanto vale el método, tanto valen sus productos.

La circularidad formal de un sistema impone una elección: entrar en él o no. Mascarón de proa del liberalismo autoritario, Robert Nozick estima que los filósofos de la política después de Rawls deberán trabajar en el marco de su teoría o explicar por qué no lo hacen. Hay, ciertamente, varias maneras de no hacerlo. Las tentativas de moderar la crítica de Marx a través de la teoría de la justicia se parecen en efecto al famoso acoplamiento acrobático entre la carpa y el conejo. Teoría de la justicia y crítica de la economía política son inconciliables. Concebida como la protección de la esfera de lo privado, la política liberal sella la santa alianza entre el Estado vigilante nocturno y el mercado de opinión donde se supone la armonización de los intereses individuales. La crítica de Marx está en las antípodas. El libro primero de *El capital*, los capítulos sobre la cooperación y la división del trabajo (en la sección consagrada a la "producción de plusvalor relativo") en particular, establecen la imposibilidad de modificar individualmente la productividad colectiva del trabajo social. Mientras que la teoría de la justicia se basa en el atomismo de los procedimientos contractuales y en la ficción formalista del acuerdo mutuo (donde los individuos devendrían "socios de una aventura de cooperación dirigida hacia la ventaja mutua"), la relación social de explotación es irreductible a una relación intersubjetiva.

46. Philippe Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste?*, *op. cit.*, pág. 94. Van Parijs precisa que ese escenario de transición está "inspirado en Roemer".

6

¿Dónde están las clases de antaño?

La evaluación del papel histórico de la lucha de clases fluctúa con la lucha misma. Después de la Comuna de París, la naciente sociología oponía a la noción de clase social un vocabulario que privilegiaba a los grupos sociales: elites, clases "intermedias", "dirigentes", "medias".[1] Mayo 68, el mayo reptante italiano y la revolución portuguesa volvieron a poner brutalmente a la lucha de clases en el primer plano. El discurso dominante de los años ochenta insistía de nuevo en las categorías y las clasificaciones. El concepto de clase fue entonces gustosamente redefinido como "un concepto ante todo clasificatorio" o como un "filtro informativo" que permite

1. Vilfredo Pareto insiste pues en la movilidad social y en la "circulación de las élites" capaz de eliminar las barreras culturales entre las clases. Roberto Michels defiende su ley de hierro de la oligarquía. Karl Renner deduce del trabajo no productivo la idea de una "clase de servicios". Talcott Parsons desarrolla paralelamente una teoría analítica de la estratificación social. El uso mismo de la palabra clase varía, con picos de frecuencia antes de 1914, entre las dos guerras (1924-1928, 1933-1934, 1938-1939) o después de la Segunda Guerra Mundial (1953-1958, 1970-1972). En cambio, la expresión "clases medias" es particularmente apreciada en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, en los años cincuenta o desde 1981. Ver Hélène Desbrousses, "Définition des classes et rapports d'hégémonie", en *Classes et catégories sociales*, Erides, 1985. Ver también Larry Portis, *Les Classes sociales en France*, París, Éditions ouvrières, 1988.

poner un poco de orden en la heterogeneidad social y establecer "clasificaciones formalmente adecuadas".[2] En eso estamos.

En el momento en que la crisis económica y las políticas liberales se traducen en una lucha más encarnizada que nunca por el reparto entre ganancia y salario, sobre la legislación y la organización del trabajo y sobre la flexibilidad generalizada, esta ofensiva ideológica es, a la vez, comprensible y paradójica. La exclusión no suplanta a la explotación; es, más bien, su consecuencia y necesario reverso. El relegamiento fuera del proceso productivo, en efecto, priva a los "excluidos" de una posible reapropiación de los medios y las finalidades de la producción. Su desarraigo se expresa, entonces, a través de explosiones esporádicas contra los espejismos del consumo, símbolos simultáneamente de sus aspiraciones frustradas y de la jerarquía de valores reinante. Esta revuelta echa raíces en lo más profundo de la relación de explotación, que hace del tiempo de trabajo social la medida de toda riqueza y expulsa periódicamente a los(as) "perdedores(as)".

En cuanto al entusiasmo de moda por las "políticas de la ciudad", expresa la preocupación por urbanizar una conflictividad galopante a través de una mezcla de medidas de seguridad y medidas clientelares destinadas a las nuevas "clases peligrosas".

Una teoría general de la explotación

Dos cuestiones centrales están en el origen de la polémica sobre el papel histórico de las clases sociales: el enigma de las relaciones sociales en los llamados países del "socialismo real" y el rompecabezas socio-estratégico de las "clases medias". John Roemer y Eric Olin Wright presentan dos inten-

2. Andrés de Francisco, "Qué hay de teórico en la 'teoría' marxista de las clases", *Zona Abierta*, 59/60, Madrid, 1992.

tos sistemáticos de responder a dichas cuestiones desde un punto de vista "marxista analítico".[3]

A partir de la crisis en Indochina y de los enfrentamientos sino-vietnamitas, Roemer buscó comprender la política de los regímenes burocráticos desde un punto de vista teórico sacando "las leyes de desarrollo del socialismo". Propuso para ello una "teoría general de la explotación y de las clases", de la cual la explotación capitalista no sería más que un caso particular.

Según su "principio de correspondencia" entre explotación y clases, todo productor que compra fuerza de trabajo es un explotador, y todo productor que la vende, un explotado. Este principio no es ni una evidencia ni una verdad, sino "un teorema". Condición de clase y condición de explotación emergen en el seno del sistema como consecuencia de un comportamiento de optimización. "*La optimización individual* determina la estructura de clase": si le introduce un mercado de trabajo, las clases se forman y la pertenencia de clase corresponde a la relación de explotación. La cuestión entonces es establecer si el principio de correspondencia vale solamente para un modo de producción particular, a saber, el modo de producción capitalista. Dado que no se puede conocer el tiempo de trabajo incorporado en una mercancía antes de conocer el equilibrio de los precios, "el valor trabajo depende del mercado". Roemer concluye de ello que la extorsión de plustrabajo no es el rasgo determinante de la relación de explotación, y se propone "redefinirla en un lenguaje enteramente independiente de la teoría de valor trabajo". Este abandono es, en efecto, la condición para una *Teoría general* aplicable a diversos modos de producción.

La mayor innovación institucional del capitalismo consistiría en hacer no coercitivo el intercambio contractual de

3. John Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class*, Harvard University Press, 1983; *Analytical Marxism* (bajo la dirección de J. Roemer), Cambridge University Press, 1986. Eric Olin Wright, *Class, Crisis and the State*, Londres, New Left Books, 1978; *Classes*, Londres, Verso, 1985; *Interrogating Inequality*, Londres, Verso, 1994.

trabajo. Si ya ningún vínculo de dependencia personal jerárquica obliga al "trabajador libre" a proporcionar trabajo gratuito, ¿cómo explicar la apropiación y la acumulación del plusproducto? La teoría del valor trabajo propone una respuesta a este enigma. Roemer le opone una definición de la explotación corregida por la teoría de la justicia: "Un individuo o una coalición son explotados si uno u otra disponen de una alternativa más ventajosa que la distribución en vigor. La teoría marxista de la explotación fundada en el plustrabajo aparece, así, como un caso específico de la teoría más general expresada en el lenguaje de las relaciones de propiedad y de la teoría del valor trabajo". Más allá de la relación de explotación capitalista, la *Teoría general* se aplica pues tanto a la explotación esclavista como a la feudal o a la "socialista".[4]

Esta teoría propone una modelización extrema de la relación social: "La explotación en el sentido marxista puede existir incluso cuando no hay institución de intercambio de trabajo, ni producción de excedente, ni acumulación de riqueza en la economía". Está mediada, entonces, por el intercambio de mercancías producidas y deriva del "intercambio desigual". La aparición de la explotación y de las clases encontraría su origen, así, en la institución de la propiedad privada y de la competencia mercantil más que en el proceso de expropiación directa del trabajo: "El rasgo fundamental de la explotación capitalista no es lo que sucede en el proceso de trabajo, sino la propiedad diferenciada de las dotaciones productivas".[5] Así comprendida, la explotación puede resultar del intercambio desigual de bienes, y las clases pueden cristalizarse en función de un mercado de crédito, sin que necesariamente exista un mercado de trabajo. Una y otra verían desarrollarse la misma división en clases. Roemer deduce de ello que la coerción principal es la que busca mantener la relación de propiedad, siendo "de importancia secundaria para

4. John Roemer, *A General Theory...*, *op. cit.*, pág. 192.
5. *Ibid.*, pág. 95.

comprender la explotación y las clases" la coerción ejercida en la empresa para extraer plustrabajo.

Este razonamiento establece una firme distinción entre explotación y alienación, esencial para la *Teoría general*. La explotación, en efecto, podría ser eliminada en lo que tiene de específicamente capitalista, sin que por ello sean suprimidas las relaciones de autoridad y de alienación en el proceso de trabajo. La eventualidad de una "explotación socialista" estaría inscripta, entonces, en la famosa fórmula de la *Crítica del programa de Gotha* ("de cada cual, según sus capacidades"), que no excluye en absoluto las desigualdades fundadas en las competencias y las calificaciones. El comunismo ("a cada cual, según sus necesidades") tendría por tarea histórica específica la supresión de esta "explotación socialista".

La generalización teórica del marxismo analítico alcanza aquí un grado de abstracción en el que se desvanece la sustancia crítica de *El capital*: teoría del valor trabajo, conceptualización del trabajo abstracto, etcétera. Volvamos sobre las estaciones de este calvario expiatorio.

1) Al argüir que no se puede determinar el tiempo de trabajo incorporado en la mercancía antes de conocer el equilibrio de los precios, Roemer concluye "heréticamente" (según sus propios términos) que "el valor depende del mercado". Esta herejía es menor de lo que cree. En la medida en que el tiempo de trabajo incorporado en la mercancía es "socialmente necesario", el valor que el mismo determina, retroactivamente o *a posteriori*, a través de la reproducción de conjunto, depende precisamente del mercado. De ahí la circularidad lógica de *El capital*. Hasta aquí, Roemer está menos alejado de Marx de lo que se imagina. La revisión reside, más bien, en la disociación entre producción e intercambio. Mientras que el marxismo vulgar reduce la explotación a la relación de producción, Roemer la reduce a la relación de propiedad y de intercambio, al afirmar que "el mercado de trabajo es no solamente no necesario para definir la explotación en el

sentido marxista, sino también para definir las clases en el sentido marxista".

2) La coacción ejercida en el proceso de trabajo se volvería, desde ese momento, un aspecto "secundario" de la explotación en relación con el mantenimiento de las relaciones de propiedad. En Marx, por el contrario, producción e intercambio se determinan recíprocamente, de modo que el capital revoluciona el proceso de trabajo y da forma a la organización del trabajo. El desarrollo de la maquinaria y del modo de trabajo correspondiente no es accesorio. Es la carne misma de la relación de explotación. El despotismo de la fábrica resume la relación social. Se puede comprender, obviamente, las reservas de Roemer frente al culto al trabajo que obsesiona al movimiento socialista, así como su desconfianza respecto de toda reducción de la lucha de clases al enfrentamiento capital-trabajo en la esfera de la producción. Pero él va mucho más lejos. Su relativización de la relación concreta de explotación es perfectamente coherente con su rechazo de la teoría del valor: "Mientras que la producción de plusvalía deriva de la producción, su apropiación deriva del intercambio", escribe. Volviendo a la economía clásica, recorre al revés, así, el camino de *El capital* y separa las esferas (de la producción y del intercambio) que Marx articula en el seno de *un modo de producción y de intercambio*. La relación de explotación en este último es precisamente una relación de reproducción de conjunto, cuyo secreto más íntimo revela la teoría del valor trabajo y de la plusvalía.

3) A pesar del rigor proclamado, el abandono de la teoría del valor-trabajo conduce a formulaciones más bien confusas. La explotación capitalista es definida, así, como la apropiación del trabajo de una clase por otra, sin mención del tiempo de trabajo y de la fuerza de trabajo. Dicha explotación se reduce a un intercambio mercantil desigual fundado en la habilidad o en la ingenuidad de los socios. El trabajo será llamado explotado cuando la canasta de mercancías comprada por el asalariado contenga menos tiempo del que trabajó. La capacidad muy particular que tiene la mercancía

fuerza de trabajo de funcionar más allá del tiempo socialmente necesario para su propia reproducción desaparece en tal formulación. En lugar de la búsqueda de un intercambio equitativo entre salario y canasta de bienes, la teoría del valor trabajo encuentra en el proceso de producción de conjunto el momento específico de la producción de plusvalía, donde se origina sin por ello reducirlo a la relación de explotación.

El regreso al vocabulario de la economía clásica marca en Roemer la renuncia explícita a la teoría del valor trabajo y al concepto de trabajo abstracto, confundido con la idea (en efecto quimérica) de un trabajo realmente homogéneo. La heterogeneidad irreductible del trabajo vuelve inconmensurables los términos del intercambio y tendencialmente indefinible a la explotación misma.[6]

4) Roemer propone renunciar a la teoría del valor trabajo en beneficio de una teoría general de la explotación, derivada de la teoría de juegos, que presupone una asignación de referencia alternativa a la asignación existente. La comparación entre las dos permitiría distinguir diferentes tipos de explotación. Según la teoría de juegos, la retirada de la partida constituiría la prueba definitiva de la explotación en un sistema dado. Así, los siervos serían explotados en la sociedad feudal porque se verían más favorecidos si se retiraran del juego con su parcela y sus medios de autosubsistencia sin tener que llevar a cabo el trabajo gratuito. Cualquiera que sea el interés prospectivo de esos ejercicios formales, chocan con el hecho de que la historia no es un juego. Al retirarse del "juego" feudal, los siervos tal vez se verían liberados del trabajo gratuito, ¿pero no deberían asegurar, en cambio, su protección militar hasta ese momento a cargo del señor, exponer su vida, etcétera? También podrían sufrir las angustias de la acumulación primitiva, convertirse en desempleados y

6. *Ibid.*, pág. 179. Al limitarse a ver en Marx una "cuasi homogenización" de los productores a través del rodeo de la proletarización, Roemer confirma su incomprensión de la importancia del trabajo abstracto y de la relación lógica entre condiciones de producción y generalización de la producción mercantil.

carecer de domicilio fijo al término de un proceso de proletarización en el "juego" capitalista. La hipótesis lúdica de la retirada no corresponde a la ruda coacción de la lucha real. Concebidas como relaciones sociales y no como producto de "la optimización individual", las relaciones de clase dejan pocas esperanzas de engañar al destino. Cada uno es, ciertamente, formalmente libre de escapar a su condición de proletario. A condición de que no todos lo intenten: la libertad individual del trabajador libre ¡tiene como reverso la no libertad colectiva de la clase! No hay evasión en masa del proletariado.[7] Por ello, bajo la férula del capital, el intercambio contractual de trabajo no es institucionalmente tan "no coercitivo" como Roemer lo pretende.

5) La *Teoría general de la explotación* no se basa en la extorsión del plusvalor, sino en un modelo de intercambio desigual que opera en el tiempo y en el espacio: "El intercambio desigual y la división del trabajo se producen incluso cuando todos los países tienen el mismo potencial tecnológico y fuerzas de trabajo igualmente calificadas. Constatamos sistemáticamente la repartición entre sectores mano de obra intensivos en los países pobres y sectores de fuerte concentración de capital en los países ricos, pero ahí está la consecuencia del comportamiento de optimización bajo coacción del capital y no de una falta de conocimientos tecnológicos. No se necesita, en modo alguno, imperialismo extraeconómico para producir este intercambio desigual; es decir, los términos del intercambio no necesitan ser impuestos políticamente, como lo son en un régimen de libre cambio, dada la propensión a la optimización de los países y sus riquezas diferenciales."[8] Habiendo rechazado la teoría del valor trabajo, Roemer constata que el intercambio es naturalmente desigual, tanto en una sociedad dada como a escala internacional. A falta de "trabajo abstracto" que permita establecer

7. Gerald Cohen, "The Structure of Proletarian Unfreedom", en *Analytical Marxism*, *op. cit.*, págs. 244-254.

8. John Roemer, *A General Theory...*, *op. cit.*, pág. 60.

una medida social común entre trabajos y productos heterogéneos, éstos siguen siendo, irremediablemente, inconmensurables. ¿En qué consiste, entonces, el carácter desigual del intercambio? ¿En el hecho de que la optimización de los recursos naturales (de un individuo o de un país) toma más o menos tiempo? ¡Es por ello, sin duda, que este intercambio desigual puede prescindir de un "imperialismo extraeconómico"! El desarrollo desigual y combinado del mercado mundial realmente existente, sin embargo, está estructurado precisamente a través de una jerarquía de dominación y de dependencia a la vez económica y monetaria, política y militar, educativa y cultural. En la medida en que la producción mercantil siga siendo periférica, el intercambio desigual puede resultar inicialmente del ejercicio bruto de la fuerza (pillaje con fines de consumo suntuario). La regulación mercantil de la producción y del intercambio establece al imponerse un tiempo abstracto socialmente necesario para la producción. La desigualdad del intercambio no procede de una temporalidad natural de los productos, sino de la desigual productividad social del trabajo. En ausencia de un mercado de trabajo mundialmente unificado, la transferencia de riquezas en provecho de los más ricos se efectúa a escala internacional a través de la degradación de los términos del intercambio (y no del intercambio desigual) bajo el efecto de la competencia entre fuerzas de trabajo desigualmente productivas.[9]

6) Al buscar conciliar la teoría de Marx y la teoría de juegos, Roemer se atasca en incoherencias relacionadas, en gran medida, con su incomprensión de la doble determinación de las clases. *En sentido amplio*, histórico, las clases y la explotación pueden designar realidades muy diferentes y modos de extorsión del plustrabajo irreductibles a la explotación capitalista del trabajo asalariado: las relaciones de dominación y de explotación están imbricadas de manera diferente en una

9. Ver Thomas Coutrot y Michel Husson, *Les Destins du tiers monde*, París, Nathan, 1993.

sociedad esclavista o feudal que en una sociedad de producción mercantil generalizada. *En sentido estricto*, la "crítica de la economía política" pone la mira en la relación de explotación capitalista y en las relaciones de clase que la misma determina. Al obscurecer la comprensión conceptual de esta realidad, la *Teoría general* pierde en precisión lo que pretende ganar en extensión, sin conseguir con ello una periodización histórica convincente. Las extrapolaciones de Elster acentúan esas inconsecuencias. Se trata de saber si las clases juegan un papel igualmente decisivo para explicar la acción colectiva en sociedades diferentes. Al considerar que la oposición entre propiedad y no propiedad es demasiado vaga para caracterizar a la noción de clase, Elster propone una definición general: "Una clase es un grupo de gente obligada, en función de lo que poseen, a comprometerse en las mismas actividades si quieren hacer el mejor uso de sus dotaciones". Estas dotaciones comprenden tanto propiedades alienables como capacidades inalienables y bienes culturales. La explotación ya no descansa, entonces, en el consumo de la fuerza de trabajo más allá del tiempo necesario para su propia reproducción, sino, como en Roemer, en el intercambio desigual: 1) "todas las mercancías son explotadas bajo el capitalismo y no solamente la fuerza de trabajo, y, en consecuencia, la explotación del trabajo no explica las ganancias"; 2) la dominación no es el simple reverso de la explotación; 3) medir la alienación diferente en términos de plusvalía es posible pero no tiene mayor interés; 4) la desigualdad ante los medios de producción no es mensurable en términos de explotación. La conclusión de Roemer es "que la teoría de la explotación es un domicilio que ya no necesitamos más: sirvió de acicate para criar a una familia vigorosa, pero ahora debemos dejarlo".[10] Este veredicto no tiene nada de sorprendente: el abandono de la teoría del valor trabajo conduce de manera lógica al abandono de la teoría de la explotación. En

10. John Roemer, "Should Marxists be Interested in Exploitation", en *Analytical Marxism*, *op. cit.*, pág. 262.

virtud del principio de correspondencia, el abandono de la teoría de la explotación debe conducir, luego, al abandono del concepto de clase en beneficio de una microsociología de los grupos, los agentes y los actores.[11]

Roemer asume la abstracción de su modelo: "El modelo no pretende discutir la historia". La historia, es verdad, no hace nada. Pero a veces se rebela. La *Teoría general* supuestamente permitiría un análisis (económico) del "socialismo real" en el momento del conflicto sino-vietnamita y del estancamiento brezhneviano. La explotación capitalista y la explotación socialista representarían variantes de una explotación general. El "socialismo real" es comprendido, en efecto, como una combinación de explotación socialista (de competencias) y de explotación jerárquica (o de estatus) sin extorsión de plusvalor, donde la explotación socialista toma la forma de estímulos materiales para la calificación. Si la supresión de dichos estímulos acarreara una degradación de la situación de los más desfavorecidos a través de una baja general de la productividad, esta explotación específica podría ser considerada conforme a la teoría de la justicia como socialmente necesaria durante un determinado período.

Según Roemer, la explotación socialista está inscripta en la fórmula de distribución "a cada uno según su trabajo" en la medida en que implica, precisamente, esas desigualdades de calificación, de diplomas, de competencias y de capacidades. El socialismo podría comenzar a combatir la alienación en las relaciones de trabajo, pero sólo el comunismo y la distribución "según las necesidades" pondrían fin a la explotación socialista. Dos cuestiones se plantean entonces:

1) ¿La explotación jerárquica es socialmente necesaria?

2) ¿Los trabajadores estarían más favorecidos en un sistema capitalista?

11. Al precio de acrobacias conceptuales: ¿qué significa la *explotación* de las mercancías (*commodities*) o la *explotación* de las cosas? En cuanto a la idea de medir la alienación *individualmente* con el rasero de la plusvalía arrancada a cada uno y a cada una, es algo que deriva de la manía de medir.

Si la respuesta a la segunda cuestión es no, la respuesta a la primera es sí. Inversamente, si la respuesta a la segunda es sí, la respuesta a la primera es no. Pero en la historia real, esas cuestiones son indecidibles en términos de modelos. La acción se despliega en un espacio-tiempo regido por la ley del desarrollo desigual y combinado donde la respuesta a las dos cuestiones puede ser dos veces no. Se puede estimar que la explotación burocrática parasitaria y los privilegios de la *nomenklatura* no eran de ningún modo necesarios en la Unión Soviética, China etcétera, sin concluir por ello que los trabajadores habrían estado seguramente más favorecidos bajo el capitalismo. Después de la caída del muro de Berlín, esta alternativa binaria alimentó numerosas ilusiones sobre la tierra prometida del mercado. La elección entre un antes y un después, un aquí y un en otro lado, siempre es demasiado simple. La explotación (o la expoliación) burocrática era intolerable, no comparativamente con el capitalismo en su realidad mundial o con un socialismo democrático todavía inexistente, sino en función de la irracionalidad y los sufrimientos que infligía a los oprimidos. Para las poblaciones involucradas, la restauración del capitalismo y de la dictadura mercantil no garantizaban, sin embargo, una mejoría. Esperaban el nivel de vida sueco o francés. Su suerte real al insertarse en la relación mundial de dominación y dependencia es más bien la de un nuevo tercer mundo y medio. Las especulaciones sobre el destino colectivo según el principio teórico de la retirada subestiman el hecho de que, en esos trastornos, no hay trayectoria social homogénea. El "jugador" (en este caso la clase trabajadora y las nacionalidades) se divide: en la redistribución general de las cartas, siempre hay unos cuantos ganadores y muchos perdedores.

En 1983 Roemer consideraba utópico el sueño de una sociedad socialista igualitaria y sin clases. La revolución socialista se limitaba, según él, a la eliminación de una forma específicamente capitalista de explotación y no de toda forma de explotación. La cuestión crucial era pues saber si "la explotación socialista" era "socialmente necesaria" en esa etapa, en el

sentido en que una explotación puede ser considerada como socialmente necesaria si su supresión agrava la situación de los explotados: "Mi convicción es que, en las sociedades socialistas realmente existentes, la explotación socialista es socialmente necesaria, del mismo modo en que, en sus orígenes, la explotación capitalista habría sido socialmente necesaria y progresista a los ojos de Marx".[12] Explícitamente inspirado en el *maximin* de la teoría rawlsiana de la justicia, este razonamiento llega a las mismas conclusiones apologéticas sobre el socialismo burocrático que las de Rawls sobre el liberalismo moderado. Si la explotación socialista se hubiera reducido a la explotación de las competencias por medio de los estímulos materiales, sin interferencia de la explotación jerárquica (a través de los privilegios), esas sociedades hubieran podido ser consideradas, "sin reserva", como socialistas. Pero "la historia se complica debido a la presencia de otras formas de desigualdades", cuya repartición no tiene nada de aleatoria.

Se puede también suponer que la explotación jerárquica sea socialmente necesaria (y no parasitaria) en la medida en que los privilegios contribuirían al óptimo desarrollo de las fuerzas productivas en un momento dado. Por lo demás, éste fue a menudo, bajo diversas variantes, el argumento autojustificativo de la burocracia dirigente. Roemer advierte que corre el riesgo de ser complaciente con el orden burocrático. Pero está prisionero de su propia teoría. Habría explotación socialista si los trabajadores se vieran más favorecidos al retirarse del juego. ¿Pero para ir a dónde? Para recaer en la explotación capitalista o para ir hacia un socialismo autogestionario cuya eficacia virtual es indemostrable. La consecuencia es evidente: "Si la explotación jerárquica es socialmente necesaria y es distribuida de manera aleatoria", ¿en nombre de qué criticar el socialismo realmente existente? Según la terminología rawlsiana, tal régimen sería reputado "justo".[13] Habiéndose fijado el objetivo de crear "una teoría

12. John Roemer, *A General Theory...*, *op. cit.*, pág. 241.
13. *Ibid.*, pág. 248.

de la explotación económica bajo el socialismo", Roemer arroja entonces su comodín introduciendo la idea de una evaluación subjetiva de la "necesidad social". Distinta de la justicia, la apreciación de esta necesidad derivaría parcialmente del juicio de una conciencia colectiva. Como Marx ante las hazañas del capitalismo juvenil, se podría admitir, así, la necesidad social de una forma de explotación sin aprobarla o resignarse a ella: "Aunque el capitalismo haya sido originalmente progresivo y la explotación capitalista socialmente necesaria, era injusto: un concepto de justicia permite la existencia de un mal necesario".[14] El grado de revuelta o de insumisión se convertiría, entonces, en uno de los criterios dinámicos de la no necesidad. Sólo que la rebelión en Marx no resulta de la suerte reservada en otro juego hipotético al jugador menos favorecido del juego actual, sino de la lógica implacable del conflicto inmanente a la relación de explotación misma.

La *Teoría general* considera insatisfactorias a la mayoría de las caracterizaciones del "socialismo real": capitalismo de Estado, poder de la clase empresarial, capitalismo sin capitalistas. Mejor inspirado y más serio que los ideólogos franceses de la misma época, Roemer señala correctamente las diferencias estructurales entre una sociedad capitalista, cuya regulación global es mercantil y en la que la explotación toma la forma de la apropiación de plusvalía arrancada, y una sociedad burocráticamente regulada por el plan. En el segundo caso, los ricos son menos ricos que los capitalistas, no hay mercado real de la fuerza de trabajo y los privilegios económicos derivan del monopolio del poder político. Estas diferencias se comprueban *a contrario* desde la dislocación de la Unión Soviética. La escasez de capital productivo no es la

14. *Ibid.*, pág. 276. Para Roemer, la teoría de la explotación fundada en el valor trabajo no se aplicaría más que al capitalismo y sólo representaría un aspecto del materialismo histórico. El otro aspecto, dejado de lado, residiría en el mecanismo a través del cual el materialismo histórico propone realizar su predicción determinista, a saber, la lucha de clases. Es, así, "la sociología de la injusticia la que debe proporcionar el vínculo entre esas dos caras de la teoría marxista de la historia". (*ibid.*, pág. 289)

menor de las dificultades en la vía del restablecimiento de una regulación mercantil global.

Para Roemer, la posición privilegiada de la burocracia tiene que ver con la explotación jerárquica más que con la explotación capitalista. Su control sobre la propiedad procede de su dominación y no a la inversa. Desde el momento en que la misma se combina con el restablecimiento de criterios mercantiles, la explotación socialista genera el renacimiento de una explotación propiamente capitalista. Volviendo del modelo a la historia, la lucha retoma sus derechos sobre el juego.

Preocupado por preservar una ley del progreso, Roemer asocia su teoría general de la explotación a la teoría de la historia según Gerry Cohen: "Parece que la historia elimina necesariamente las diversas formas de explotación en cierto orden". La diferencia entre la economía burguesa vulgar y la crítica de la economía política obedecería a que la segunda podría juzgar a la explotación capitalista como progresista en una etapa dada sin dudar en llamarla por su nombre, mientras que la primera se ocuparía en ocultar dicha relación social. Asimismo, los comunistas revolucionarios podían combatir los privilegios y los crímenes del despotismo burocrático al mismo tiempo que comprendían sus determinaciones históricas, mientras que la burocracia thermidoriana se negaba a ser designada por su nombre y negaba ferozmente la realidad de la explotación burocrática. Desde el punto de vista materialista histórico según Roemer, "la historia progresa por eliminación sucesiva de formas de explotación socialmente no necesarias en un sentido dinámico". Los explotados de la víspera no se ven más favorecidos de un día para otro: cuestión de ritmos y de transiciones. Esta problemática tendría la ventaja de desacoplar a la justicia de la historia: "Aunque el capitalismo haya sido originalmente progresista y la explotación capitalista socialmente necesaria, eran injustos: el concepto de justicia permite la existencia de un mal necesario".[15] Pero si el principio de

15. *Ibid.*, págs. 271-273.

justicia no es respetado, ¿en qué esta explotación es socialmente necesaria?

Al eliminar la teoría del valor trabajo (del tiempo de trabajo socialmente necesario y, así, históricamente necesario), la *Teoría general* evacua a la historicidad, tal como el juego elimina a la lucha. Prevalece la lógica abstracta de la formalización.

El rompecabezas de las clases medias

En las *Teorías sobre la plusvalía*, Marx le reprocha a Ricardo descuidar el crecimiento numérico de las clases medias. Un señalamiento análogo aparece en el capítulo inconcluso de *El capital*. Esta insistencia contradice la visión mecanicista de una desaparición ineluctable de las clases intermedias que frecuentemente se le atribuye.

Las diferenciaciones sociales sin cesar renacientes sólo hacen más necesaria, a sus ojos, la comprensión de las relaciones fundamentales entre las clases, única capaz de preservar la inteligibilidad del desarrollo histórico.

Mientras que la *Teoría general* según Roemer busca aclarar la cuestión de "la explotación socialista", los trabajo de Eric Olin Wright se consagran a la de las clases medias.[16] Wright pretende dar al concepto general de clase "toda su complejidad" para comprender mejor la contradictoria realidad de las clases intermedias. Su búsqueda de "microfundaciones" responde al canto de sirenas de la sociología y de la teoría de juegos.

Wright cuestiona, sin embargo, que el análisis microsociológico implique una adhesión inevitable al individualismo metodológico: "Nunca he sostenido que [esas estructuras de clase] sean reducibles a propiedades individuales,

16. Ver también "What es Middle About of Middle Class", en *Analytical Marxism, op. cit.*, y "Rethinking Once Again the Concept of Class Structure", en Eric Olin Wright *et al.*, *The Debate on Classes*, Londres, Verso, 1989.

como lo pretende el individualismo metodológico", ni que los procesos causales de la teoría de las clases "puedan ser correctamente representados en el nivel de la interacción entre individuos".[17]

Volviendo sobre sus ensayos y tanteos sucesivos, Wright ha explorado dos tipos de respuesta. En una primera problemática, ha intentado resolver la cuestión de las clases medias combinando criterios jerárquicos de dominación y criterios económicos de explotación. Haciendo intervenir la dinámica de las redes y las trayectorias, buscó "elaborar un concepto coherente de estructura de clase", precondición de toda comprensión satisfactoria de las relaciones entre estructura de clase, formación de clase y lucha de clase. Guiado por la preocupación estratégica de alianzas durables entre la clase obrera y ciertos segmentos de las clases medias, ha llegado, así, a la noción de "posiciones contradictorias en las relaciones de clase". Esta primera problemática define a la explotación como "apropiación excedente". Esta fórmula general deja nuevamente de lado la teoría del valor trabajo. Así como en Bourdieu se encuentran explotados dominantes y explotados dominados, las "posiciones contradictorias" en Wright pueden "pertenecer simultáneamente a varias clases". Explotados como asalariados y dominantes por su función jerárquica, los cuadros se encontrarían, así, en una posición capitalista desde el punto de vista de las relaciones de control y en una posición proletaria desde el punto de vista de las relaciones de propiedad.

17. En *The Debate on Classes, op. cit.* En el mismo texto, Wright no puede evitar sin embargo resbalones en ese sentido: "En tanto que individuo, ser capitalista significa que el bienestar económico depende de la extracción de plustrabajo [...]; como el trabajador, de la venta acertada de la fuerza de trabajo"; describir a los miembros de una clase como individuos que comparten intereses materiales sugiere que tendrían en común los mismos dilemas relativos a la acción colectiva y a la búsqueda individual del bienestar económico y del poder. Del mismo modo, Andrés de Francisco, para quien el concepto de clase es "ante todo un concepto clasificatorio", escribe que una teoría de las clases "partirá, pues, de una clasificación de los individuos" ("Qué hay de teórico...", *loc. cit.*).

Siguiendo la distinción de Poulantzas entre modo de producción y formación social, este enfoque fundado en la diferencia entre estructura de clase y formación de clase comporta dos debilidades mayores. Por una parte, tiende a privilegiar la noción de dominación en detrimento de la relación de explotación; por otra, no permite tratar la cuestión de las clases en el seno del aparato de Estado en general y de las sociedades burocráticas en particular. En *Clases,* Wright se preocupa viendo que su *cocktail* de criterios reduce la lucha de clases a una relación conflictiva entre otras y disuelve la noción de clase en una sociología en migajas de los grupos de interés y de poder. La insistencia en las relaciones de autoridad y de dominación conviene, en efecto, a la conflictividad específica de las sociedades burocráticas, pero el compromiso ecléctico entre explotación y dominación sólo constituye un instrumento de clasificación cómodo al precio de un relajamiento teórico. Es necesario, entonces, ya sea decidirse a privilegiar el criterio de dominación (al riesgo de una fragmentación sin fin de los grupos y las categorías), o bien volver a la primacía de la relación de explotación.

La primera tentativa de Eric Olin Wright desemboca, así, en una curiosa alternativa. Una combinación de relaciones de explotación y de dominación sería concebible a nivel de la reproducción de conjunto y del conflicto político, donde se juega en última instancia la configuración de las clases. En ciertas formaciones sociales, las relaciones jerárquicas, selladas por la autoridad política o religiosa, podrían ser dominantes. En el modo de producción capitalista, en cambio, al independizarse de lo político, la economía determina la estructuración de la relación social. Por ello la relación de explotación ocuparía la posición dominante.[18]

18. En su aplicación extensiva del doble criterio de explotación y de dominación a la determinación de las clases, Antony Giddens, por el contrario, reserva la primacía de la primera al modo de producción capitalista. La propiedad privada de los medios de producción sería, ahí, la fuente en sí y para sí de un poder social global, mientras que bajo el feudalismo y en todas las otras sociedades de clase el control de los medios de autoridad se-

Volviendo a la primacía de la relación de explotación, la segunda problemática de Wright se inspira en las "explotaciones múltiples" de Roemer. En lugar de reservar la noción de explotación a la sociedad capitalista propiamente dicha y llamar dominación a las otras formas desigualitarias de relación social, Roemer distingue a la explotación capitalista (fundada en la propiedad de los medios de producción) de la explotación feudal (fundada en el estatus) o "socialista" (fundada en el control de los "bienes de organización"). No se trata, aquí, de una simple conveniencia terminológica. En cada uno de los casos, el término explotación remite a una distribución de las dotaciones y las riquezas que reproduce la desigualdad, y no a un sentimiento subjetivo de subordinación o de opresión. Wright distingue, por lo que a él toca, cuatro tipos de recursos cuya desigual apropiación funda diversos modos de explotación: *a)* los bienes de fuerza de trabajo cuya explotación directa sería feudal: *b)* los bienes de capitales cuya explotación sería capitalista; *c)* los bienes de organización cuya explotación

ría determinante. Giddens distingue, así, "la sociedad de clases" (en otras palabras, la sociedad capitalista, en la que la división en clases es el principio central de la organización social) y "la sociedad dividida en clases" (a saber, las sociedades en la que las clases no constituyen el principio estructural determinante). Esta distinción puede aparecer como un puro artificio. La reticencia en rebajar toda la historia de la humanidad a la lucha de clases tal como se desarrolla específicamente bajo el capitalismo toma otro alcance, sin embargo, cuando Giddens se opone a la "reducción" de la conflictividad social a la conflictividad de clase en la sociedad burguesa. Para él, la apropiación coercitiva y la posesión constituyen un criterio tan importante como la propiedad y la explotación. En consecuencia, la primacía de la dominación se impone subrepticiamente y la teoría de las clases se desdibuja ante una sociología weberiana de grupos. Pero el principal reproche que Eric Olin Wright le hace a Giddens no es éste. Parece temer más bien que la exigencia de una teoría específica para cada formación social lleve a separar la teoría de las clases de la de la historia, haciendo imposible toda inteligibilidad de conjunto: "Ya no habría razón para que el análisis de clase sea la base de una teoría social de carácter general. Tal es el reto central contenido en la crítica de Giddens, reto que los marxistas deberían tomar muy en serio". En efecto. Pero la dialéctica entre la acepción específica y la acepción genérica del concepto de clase permite abordar este reto conciliando la especificidad de una formación social determinada y el movimiento conflictivo histórico de conjunto.

sería estatista; *d)* los bienes de competencias (títulos, diplomas, calificaciones) cuya explotación sería socialista. Esta tipología definiría a las clases explotadas y explotadoras correspondientes a los diferentes modos de producción dando cuenta de una secuencia histórica "de eliminaciones sucesivas" (feudalismo, capitalismo, estatismo, socialismo). ¡Al riesgo de recaer en un determinismo histórico tristemente lineal!

Eric Olin Wright reconoce honestamente las dificultades de esta segunda solución. ¿Por qué decir que un poseedor de diplomas es explotador de trabajo menos o no calificado, y por qué no decir que él mismo es simplemente menos explotado? Se encuentra aquí el viejo problema del inhallable "salario justo" que definiría el grado cero de la explotación gracias al *intercambio equitativo* de un tiempo de trabajo social contra bienes y servicios que representan un tiempo de trabajo social equivalente. No hay nada de sorprendente en que el enigma de las "clases medias" conduzca a esta vasta "zona gris" sin explotadores ni explotados. No existe, sin embargo, ningún medio simple de trazar las líneas divisorias de los beneficios: "Los diplomas son una base relativamente ambigua para definir una relación de clase, al menos si pretendemos construir el concepto de clase desde la relación de explotación".[19] La desigualdad en la calificación sólo se vuelve pertinente para el análisis de la relación de clase desdel momento en que interviene directamente en el acceso al poder o a la propiedad. Si los cuadros son explotados (como fuerza de trabajo) y explotadores (como poseedores de un capital de organización), deberían tener un interés objetivo en la eliminación de la explotación capitalista y en una sociedad fundada exclusivamente en la explotación organizativa. Esto no es, prácticamente, lo que ocurre.

Las soluciones sucesivamente propuestas por Eric Olin Wright se revelan, pues, insatisfactorias a sus propios ojos.[20]

19. Eric Olin Wright, *The Debate on Classes*, *op. cit.*

20. Para la sociología weberiana, la empresa es más fácil. Dado que las estratificaciones operan directamente en la relación en el mercado, el concepto de clase no necesita, en efecto, ser asociado a un modo de producción

En virtud de la problemática de las "posiciones contradictorias", la clase media se sitúa, simultáneamente, dentro de la clase obrera y dentro de la clase capitalista. La explotación secundaria (de calificación y de organización) determina, por otra parte, estatus mediatos y trayectorias temporales en el seno de las clases. Las relaciones de explotación sin dominación y recíprocamente (carcelero/prisionero, hijos/padres) no son, pues, relaciones de clase: "El proceso de trabajo capitalista debe ser comprendido como una estructura de relación dentro de la cual los capitalistas tienen la capacidad de dominar a los trabajadores". Como muy bien lo dice el propio Wright, "la cuestión es, entonces, saber si ese repertorio de nuevas complejidades enriquece la teoría o aumenta la confusión".

Roemer define la explotación en términos puramente económicos. Su concepto de clase es, en cambio, específicamente político. Caracterizando a las relaciones de clase como "la unidad de las relaciones de apropiación y de dominación", Wright se aparta menos de la teoría de Marx. Los calificados no "dominan" a los no calificados, y una capa relativamente privilegiada no constituye *ipso facto* una clase diferente. Recíprocamente, "si la dominación es ignorada o relativizada, como es el caso en ciertos análisis de Roemer, el concepto de clase pierde mucho de su capacidad explicativa del conflicto social y la transformación histórica". Wright propone, entonces, pasar de una creencia burda en la primacía de las clases a un enfoque abierto del papel causal de las clases.[21]

El alcance estratégico de la controversia es doble.

1) Poner en un mismo plano diferentes modos desigualitarios de apropiación sin relación reguladora central lleva, sin necesariamente acomodarse al orden establecido, a pluralizar

particular; tampoco se basa en una polarización antagónica central y permite una fragmentación indefinida de grupos y clases.

21. Eric O. Wright, *Interrogating Inequality*, *op. cit.*, págs. 71 y 247.

las líneas del conflicto y a fragmentar la lucha de clases. El anticapitalismo se diluye en anticapitalismos. Al renunciar a los programas unificadores y a la apuesta estratégica del poder, este enfoque funda en teoría una práctica de las coaliciones temáticas, de los grupos de presión, de las alianzas variables. Es perfectamente legítimo, cierto, concebir a los actores sociales no como realidades dadas, sino como "construidas". Pero no basta preguntase si las clases todavía existen: también hay que decidir si esta forma de conflictividad desarrolla una lógica de liberación superior a otras formas, religiosas o comunitarias, de enfrentamientos. Para que tal elección no derive del puro voluntarismo o de un voto piadoso, es necesario que exista una relación entre lo real y lo construido, en otras palabras, que la unificación de las conflictividades plurales en torno de un conflicto estructurante corresponda al papel centralizador de la regulación global mercantil y del poder político que la garantiza. Si este no es el caso, ya no hay estrategia política posible en el frente fragmentado de las explotaciones y las revueltas parceladas que las mismas generan, sino simplemente un *lobbying* arco iris a través de acciones específicas y diferentes en cada ocasión.

2) La otra consecuencia es que una teoría general de la explotación fundada en el acceso al mercado (y no en la extorsión y la apropiación de plusvalor) fortifica el "socialismo de mercado". Roemer y Van Parijs se ejercitan ahí cada uno a su manera. Roemer ha imaginado una dualidad monetaria (entre una moneda de consumo y una moneda de reserva), como si la distribución pudiera dominar prácticamente a la producción. Consciente de la dificultad, Van Parijs concede que la distribución puede también referirse a los medios de producción, lo que nos lleva pura y simplemente a la casilla de partida. En "A Capitalist Road to Communism", Van Parijs, que no se inmuta por caer en una contradicción más, propone un derecho individual al ingreso universal que permita a todos vivir en condiciones moralmente aceptables. Ante la falta de vínculo entre privación de los medios de pro-

ducción y privación de los medios de subsistencia, ya no habría, en efecto, ninguna obligación social para la venta de la capacidad de trabajo.[22] Sin obligación, ya no hay mercado de trabajo, ni ejército de reserva, ni desvalorización de la fuerza de trabajo. La teoría del valor trabajo, sin embargo, se sobrepone a los buenos deseos de los ingenuos liberales-comunistas. El derecho incondicional a la existencia es tan incompatible con el capitalismo realmente existente como la democracia participativa con el "socialismo realmente existente". En el mundo profano, el ingreso universal toma la forma del ingreso mínimo o de la exclusión asistida. Las elucubraciones de Van Parijs ni siquiera tienen, entonces, la virtud de hacer soñar. Giran hacia la utopía reaccionaria de un comunismo de mercado fundado en la propiedad mixta, sin que se sepa quién decide invertir, según qué prioridades y según qué proceso de trabajo.

¿Quién explota a quién?

En los años cincuenta, la sociología del trabajo de Alain Touraine privilegiaba a la conciencia de grupo en detrimento de la conciencia de clase: "La importancia y la diversidad de las relaciones que se establecen entre los hombres durante el trabajo y fuera del taller hacen que éstos se conciban más fácilmente como grupo particular concreto que como una fracción de una categoría abstracta, definida en su principio por un tipo particular de situación y de relaciones sociales consideradas fundamentales". El tema de moda era entonces el de la integración social. En la medida en que el individuo expresa sus reivindicaciones ya no como productor sino "como consumidor", la noción de clase se volvía una noción caduca. Serge Mallet, para quien la clase obrera nunca ha sido

22. Philippe Van Parijs, "A capitalist Road to Communism", *Theory and Society*, 1986. Ver también en *Actuel Marx*, "Les paradigmes de la démocratie", París, PUF, 1994.

una "comunidad sociológica", le reprocha a Touraine confundir "la condición obrera, noción sociológica, y la existencia autónoma de esta clase en el seno de las relaciones de producción, noción económica y política". Mallet pone el acento en las mutaciones internas de la clase obrera (masificación de los obreros especializados, expansión de los trabajadores asalariados de cuello blanco), más que en su extinción. Estas polémicas recurrentes corresponden a transformaciones sociales efectivas y a evoluciones más directamente ideológicas (promoción del individualismo y apología de la competencia corren parejas con una disgregación y un retroceso de las solidaridades de clase), que exigen que se actualice el análisis de los movimientos sociales.

Si se quiere encontrar a toda costa una definición de las clases, hay que ir a buscarla (y buscarla bien) en Lenin más que en Marx: "Las clases son *grandes grupos de hombres* que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en un sistema de producción social históricamente determinado, por las relaciones en que se encuentran con respecto a los medios de producción (relaciones que las leyes refrendan y formulan en su mayor parte), por el papel que desempeñan en la organización social del trabajo, y, consiguientemente, por el modo y la proporción en que perciben la parte de riqueza social de que disponen".[23] Seguramente la menos mala, esta definición pedagógica articula tres criterios:

a) la posición respecto de los medios de producción (en la que Lenin hace intervenir a la definición jurídica de la propiedad –las leyes–);
b) la posición en la división y la organización del trabajo;
c) la naturaleza (salarial o no), pero también la importancia (el monto), del ingreso.

Que se trate de "grandes grupos de hombres" debería, además, cortar por lo sano los ejercicios sociológicos estéri-

23. Lenin, "Una gran iniciativa", en V. I. Lenin, *Obras escogidas*, t. 3, Editorial Progreso, Moscúa, pág. 228.

les sobre los casos límites o los casos individuales. La dinámica de las relaciones de clase no es un principio de clasificación categorial.

El ejercicio que consiste en someter los datos empíricos de la estadística a una interpretación crítica en términos de clases permite probar su pertinencia conceptual. Según el censo de 1975 en Francia, cerca de 83% de la población económicamente activa era en esa fecha asalariados (contra 76% en 1968). En el marco del desarrollo general del trabajo asalariado, los cuadros superiores y medios y los empleados experimentan las tasas de crecimiento más significativas, acompañadas de mutaciones importantes en el seno de esas mismas categorías. De 1968 a 1975, el número de obreros aumenta en 510.000 en números absolutos; el de los cuadros superiores, en 464.000; el de los "cuadros medios", en 759.000, y el de los empleados, en 944.000. Estos datos brutos, sin embargo, no permiten una interpretación directa en términos de clase: los contramaestres, por ejemplo, son contados como obreros, y los técnicos como cuadros medios. Permiten, en cambio, constatar una progresión global de los obreros y los empleados superior a la de los cuadros superiores y medios. Sobre el conjunto de la población económicamente activa, la parte de los obreros propiamente dicha pasa de 33% (en 1954) a 37,8% en 1968, y luego 37,7% en 1975, mientras que los efectivos obreros aumentan en medio millón durante ese período.

Con un efectivo total de 3.100.000 de elementos, la categoría de los empleados de oficina aumenta más rápido que la de los empleados del comercio, pero entre ellos son contabilizados numerosos agentes de las empresas públicas o nacionalizadas, entre ellos 77.000 empleados de correos y carteros. Los empleados del comercio contabilizan 737.000 asalariados, la mayoría de los cuales son mujeres. Según la problemática de Lenin, la aplastante mayoría de esos empleados: *a)* no son propietarios de su herramienta de trabajo; *b)* ocupan una posición subalterna en la división del trabajo, no ejercen función de autoridad y un buen número de

ellos efectúa un trabajo manual; *c)* tienen un ingreso salarial a menudo inferior al del obrero calificado. Por poco que se renuncie a la imagen simbólica e ideológicamente cargada de una clase identificada, según las épocas, con el retrato-robot del minero, el ferroviario o el metalúrgico, en su inmensa mayoría pertenecerían, pues, al proletariado.

Los "cuadros medios" conocen una rápida progresión desde 1954: de 6% en esa fecha a 14% en 1975, con 2,8 millones de asalariados. La rúbrica estadística bajo la cual figuran agrupa cuatro categorías fundamentales: "los maestros de escuela y profesiones literarias"; los técnicos, que se oponen a los cuadros administrativos medios por su papel más a menudo productivo y por un salario cercano al de los obreros calificados; los "intermediarios médicos y sociales", y finalmente los "cuadros administrativos medios", que cumplen una función de oficialidad, es decir, de dirección y vigilancia de los empleados en la administración, los bancos y el comercio (su función de oficialidad, por lo demás, es atestiguada por una diferencia sensible de alrededor de 20% entre su salario medio y el del conjunto de la categoría "cuadros medios").

El análisis del censo socioprofesional de 1975 permite, entonces, sacar las siguientes conclusiones:

1) La burguesía propiamente dicha representa alrededor de 5% de la población económicamente activa (industriales, mayoristas, una fracción de los agricultores y de las profesiones liberales, la jerarquía clerical y militar, la mayor parte de los "cuadros administrativos superiores").

2) La pequeña burguesía tradicional (agricultores independientes, artesanos, pequeños comerciantes, profesiones liberales y artistas) sigue representando alrededor de 15% de la población económicamente activa.

3) La "nueva pequeña burguesía" representa entre 8% y 12%, según que en ella se incluya, además de a una parte de los cuadros administrativos superiores y medios, a los periodistas y a los agentes de publicidad, las profesiones liberales devenidas asalariadas, los docentes del nivel superior y de

secundaria, los docentes de primaria (lo que es, por lo demás, bastante discutible).

En todos los casos, el proletariado (obreros de industria, empleados de comercio, de los bancos y aseguradoras, del servicio público, y asalariados agrícolas) constituye los dos tercios (de 65% a 70%) de la población económicamente activa (cuyo censo excluye a las llamadas amas de casa y a la juventud escolarizada).

El censo de 1982 registra los primeros efectos globales de la crisis. Pero la comparación con los anteriores es obscurecida por las modificaciones de la nomenclatura. Es claro, sin embargo, que la parte global del trabajo asalariado en el seno de la población económicamente activa sigue creciendo, al alcanzar el 84,9%, contra 82,7% en 1975 y 71,8% en 1962. La proporción de obreros industriales, que había comenzado a retroceder desde 1975 (35,7% contra 35,9% en 1968), cae a 33,1%. En cifras absolutas, esta categoría progresa todavía 0,5% entre 1975 y 1982, y su tasa de crecimiento se establece a una media de 10,2% entre 1962 y 1982. Esta evolución promedio oculta una profunda disparidad entre los obreros calificados, cuyo número sigue aumentando (+10,2%), mientras que el de los obreros especializados retrocede (-11,6%). La tasa de crecimiento de la categoría "empleados" durante el septenato 1975-1982 es de 21% (95% desde 1962). En cifras absolutas, son 4,6 millones (contra 7,8 millones de obreros). Pero la ventilación socioprofesional oculta los efectos del desempleo: una pérdida neta de 700.000 empleos industriales y una baja efectiva del número de obreros activos. En el otro polo, la parte de los cuadros superiores y medios en el seno de la población económicamente activa pasa de 8,7% en 1954 a 21,5% en 1982. Éstos no constituirían sin embargo, según la interpretación del censo de 1975, un conjunto de clase homogéneo bajo la denominación abarcativa de pequeña burguesía. Una parte de esta masa pertenece, en efecto, a las capas superiores del proletariado, otra a la burguesía, y el resto constituye una nueva pequeña burguesía o "pequeña burguesía de

función", cuya expansión desde 1975 no tiene nada de explosiva.

Se asiste, pues, a una erosión relativa del proletariado y a una declinación de los obreros de industria en beneficio de la nueva pequeña burguesía, sin que ello resulte, todavía, una mutación cualitativa. En cambio, las diferenciaciones internas del proletariado merman las solidaridades y obscurecen la conciencia de clase. Dichas diferenciaciones resultan de la desconcentración de las unidades de producción, de la reorganización flexible del trabajo y de la individualización acrecentada de las relaciones sociales, acompañadas por la movilidad social ascendente de una parte de los obreros calificados. En el nivel de la reproducción, la interrupción del crecimiento urbano (desde el censo de 1982 las ciudades de menos de 20.000 habitantes tienen un crecimiento superior a la media), la no incorporación a la producción y la escolarización prolongada y la privatización del consumo y del tiempo libre ejercen un efecto disolvente sobre la identificación de clase de las nuevas generaciones. ¿Asistimos al fin de la "cultura de la exclusión"? La tasa de sindicalización disminuye espectacularmente, pero el fenómeno es demasiado desigual a escala europea para no derivar de fuertes especificidades nacionales. El sentimiento declarado de pertenencia a una clase social retrocede de 66% en 1976 a 56% en 1987: entre los obreros, el sentimiento de pertenecer al mundo de los trabajadores pasa de 76% en 1976 a 50% en 1987; entre los jóvenes, el retroceso es todavía más pronunciado. Explicable por el peso creciente del desempleo, desde 1976-1977 se manifiesta un retroceso no lineal de la actividad huelguística, con una reactivación en 1986-1989 y una recuperación en 1993.

El problema no es del orden sociológico; es, más bien, la cuestión de la reversibilidad política de esas tendencias –en otras palabras, la relación entre mutaciones sociales, luchas y efectos de conciencia– lo que debe llamar la atención.

Mientras que Marx parte de la producción para fundar la reproducción, la mayor parte de los análisis sociológicos

intentan determinar a las clases por el consumo y los grupos de distribución. A través de la diferenciación de estatus y de salario, los trabajadores tenderían, así, a devenir ellos mismos explotadores. ¿En detrimento de quién? El razonamiento conduce inevitablemente a abordar la cuestión de las clases desde el ángulo privilegiado del ingreso y a investigar *quién explota a quién* entre los trabajadores asalariados. Baudelot y Establet han llevado esta lógica tan lejos como es posible.[24]

En *La Petite-Bourgeoisie en France,* ambos constataban (junto con Jacques Malemort) que el abanico de los salarios hacía aparecer polos y puntos de cristalización (entre un polo inferior *x* y un polo superior en *3x* con una depresión entre los dos). Ponían en evidencia la desigualdad entre la tasa de crecimiento de los salarios del primer grupo, el que se beneficiaba más del desarrollo del producto nacional, destacando sobre todo la insensibilidad del salario de los cuadros al envejecimiento del trabajo asalariado y el acceso de los cuadros menores al accionario. De esto concluían que el salario de los ingenieros, técnicos y cuadros representaba no sólo el tiempo socialmente necesario para la reproducción de su propia fuerza de trabajo, sino además una parte de plusvalía transferida por los patrones a cambio de buenos y leales servicios prestados en la organización del trabajo. Llegaban así al cálculo del salario justo correspondiente a la reproducción de la fuerza de trabajo. Olvidando que el valor no deja de esconderse detrás de la fluctuación de los precios, evaluaban en *x+x/10* francos el "precio justo de la fuerza de trabajo" y llegaban lógicamente a considerar que el 40% de los asalariados que ganaban más disfrutaban de una transferencia de plusvalía y pertenecían a una nueva pequeña burguesía subdividida en funcionario estatales, ingenieros-técnicos y cuadros de la iniciativa privada, ligados unos a la jerarquía estatal y otros al despotismo de empresa.

24. Christian Baudelot, Roger Establet, P. O. Flavigny, *Qui travaille pour qui?*, París, Maspero, 1979.

Este razonamiento era científicamente discutible en la medida en que suponía legítima la cuantificación en precio (salario) del valor medio de la fuerza de trabajo y el cálculo individual de la tasa de explotación. En *Qui travaille pour qui?*, Baudelot y Establet afinaron su propuesta al introducir el método del "equivalente trabajo", en otras palabras, el cálculo de la cantidad de trabajo incorporado a un producto, con lo que un mismo valor monetario cristaliza una cantidad de trabajo diferente según la productividad de las ramas. Identifican, así, tres grandes consumidores: los hogares, las empresas y el Estado. Las familias consumen bienes de consumo y acumulan bienes inmuebles. Las empresas consumen materias primas y acumulan capital. El Estado consume materias primas y acumula capital.

En la estructura de consumo de los hogares, los gastos alimentarios de las diferentes categorías sociales (salvo para las profesiones liberales) son equivalentes. Más en general, si las necesidades sociales fueran las mismas, los presupuestos serían comparables. Ahora bien, la estructura de consumo varía, y las partidas presupuestarias de cultura, vacaciones, equipamiento doméstico y alojamiento son las más divergentes.[25] Existirían, pues, líneas divisorias entre modos de vida, en función del nivel de los recursos (la cultura sólo es verdaderamente una partida presupuestaria entre las clases ricas) y de la división entre trabajo intelectual y manual (los trabajadores manuales buscarían más el entretenimiento). La familia seguiría siendo el lugar de arbitraje privilegiado entre esas opciones de consumo. De ahí su transformación y su reforzamiento. Con las salidas y el tiempo libre moderno, la socialización retrocedería en todos los medios y el relajamiento de las solidaridades sociales daría nacimiento a una "población atomizada de familias".

¿Cuáles son las consecuencias de estas tendencias desde el punto de vista de las clases? "O bien se entiende por relaciones de producción al conjunto de componentes que carac-

25. *Ibid.*, pág. 76.

terizan el trabajo de un hombre dentro del sistema global de producción global: en la base, obviamente, está la relación fundamental (la extorsión de plusvalía, la forma capitalista de explotación del hombre por el hombre). Pero todas las otras relaciones que de ahí derivan y hacen posible ésta forman parte de ella: monto de recursos, modo de obtención de los ingresos, estatus amenazado o desarrollado por el capitalismo, naturaleza material o intelectual del trabajo. Si se utiliza así el concepto de relaciones de producción, resulta claro que el mismo sólo es capaz de explicar los modos de vida legibles y los presupuestos. Pero de ahí resulta una consecuencia capital: tantos presupuestos, tantas relaciones de producción, tantas clases sociales, o sea tantos grupos con necesidades definidas e intereses materiales definidos. O bien se conserva la vieja distinción entre propietario de los medios de producción y propietario de su fuerza de trabajo: con lo que se gana en simplicidad (dos clases), en maniqueísmo y en simplismo político. Pero se está obligado a negar la existencia colectiva, legible tanto en los presupuestos como en el trabajo, de millares de gentes que no son ni burgueses ni proletarios."[26]

¿Dónde pasa la línea divisoria entre lo necesario (o simple renovación de la fuerza de trabajo) y lo superfluo?, se preguntan nuestros autores. En su cuadro sinóptico todo el mundo, con excepción del obrero industrial y del asalariado agrícola, "consumiría en exceso".[27] Baudelot y Establet desembocan, así, en cuatro "masivos" sociológicos:

a) industriales, inactivos acaudalados, pequeños comerciantes, inactivos medios ricos;
b) capas medias asalariadas (cuadros y empleados);
c) proletarios (obreros especializados, obreros calificados, asalariados agrícolas, inactivos pobres);
d) agricultores independientes (que se parecen a *c* por el consumo y a *a* por el patrimonio).

26. *Ibid.*, págs. 121-122.
27. *Ibid.*, pág. 135.

Abandonando la teoría crítica de las clases por la sociología descriptiva del consumo se termina oscureciendo las líneas de fuerza en beneficio de un mosaico de los grupos divisible hasta el infinito.[28]

¿El proletario ya no es rojo?

En su *Adiós al proletariado*, André Gorz imputa la "crisis del marxismo" no a algún desperfecto ideológico, sino a las mutaciones de la clase obrera: se trataría, ante todo, de una crisis del movimiento obrero mismo. De *crash* en guerra, el capitalismo sobrevive, no sin daños, pero sobrevive. ¿Por qué? Porque el desarrollo de las fuerzas productivas, sometido a sus propias normas y necesidades, sería cada vez más incompatible con la transformación socialista cuyas bases se suponía debía sentar. La contradicción entre la suerte cotidiana de un proletario estropeado por el trabajo y su vocación emancipadora se resolvería en una constatación de impotencia. El capitalismo habría terminado por producir una "clase obrera que, en su mayoría, es incapaz de hacerse con el dominio de los medios de producción [...]". De modo que "su negación en nombre de una racionalidad diferente ya no puede proceder más que de las capas que representan o prefiguran la disolución de todas las clases, incluida la misma clase obrera".[29]

28. Es divertido notar que Emmanuel Todd causó recientemente sensación recordando algunos datos de sentido común. Si el empleo industrial retrocedió de 38,5% a 29,2% de la población económicamente activa entre 1975 y 1990, los obreros no calificados resultan mucho más marcadamente afectados por esta caída que los obreros profesionales. Todd señala también la función ideológica (el espejismo de la promoción social para todas y todos) que conlleva la categoría generalizadora de clases medias: "La visión de una clase media cuantitativamente dominante es estadísticamente absurda" y deriva de una "concepción idealizada del sector terciario". La brutalidad de la crisis recordaría, por el contrario, la permanencia de las polaridades conflictivas de clase.

29. André Gorz, *Adiós al proletariado. Más allá del socialismo*, El viejo topo, Madrid, 1981, pág. 24 (traducción Miguel Gil).

Vuelta a la contradicción: ¿cómo de nada devenir todo? Yendo al fondo de esa nada, responde Gorz.

Para ello, hay que atreverse a decirle adiós al gran sujeto de la epopeya revolucionaria según san Marx. El concepto de clase no habría nacido en él de la experiencia militante, sino de un imperativo histórico abstracto: "Es el conocimiento de su misión de clase lo que permite discernir el ser de los proletarios en su verdad". Poco importa lo que se imaginen o crean los proletarios de carne y hueso. Sólo cuenta su destino ontológico: ¡conviértete en lo que eres! En pocas palabras, "el ser del proletario es trascendente a los proletarios".[30] Esta hipóstasis filosófica resultaría de una mescolanza dudosa de cristianismo, hegelianismo y cientificismo. La misma habría permitido a la vanguardia proclamada jugar a la intermediación entre el ser y el deber ser de la clase. Al no estar nadie en condiciones de zanjar las cuestiones que la dividen (y menos que nadie ese proletariado real, alienado y mutilado por el trabajo), la última palabra ha sido reservada a una Historia ventrílocua, investida del poder de condenar • de absolver.

Para Marx, el trabajo está en el centro del proceso de emancipación. El trabajo general abstracto arranca al artesano o al pequeño productor independiente de su individualidad limitada y los proyecta en lo universal. La apropiación de todo a través del trabajo colectivo permitiría "devenir todo". Con el pequeño problema de que apropiación y devenir no necesariamente coinciden. Así como la vanguardia usurpa el ser de la clase dispersa y muda, la burocracia se presenta como la encarnación de Prometeo desencadenado. Estas delegaciones y estas sustituciones podrían resultar del desarrollo de un capitalismo todavía demasiado débil para permitir a la clase obrera desplegar sus plenas potencialidades. Por

30. Eric O. Wright considera, asimismo, que la posición constitutiva de la clase obrera incluye en el marxismo clásico un conjunto de intereses materiales, de experiencias vividas comunes, de capacidades de luchas colectivas, a los que se supone naturalmente convergentes. Sin embargo, dice, estos tres factores ya no coinciden.

desgracia, constata Gorz, contrariamente a las esperanzas puestas ayer en la "nueva clase obrera", el progreso técnico no conduce a la formación de un proletariado masivamente calificado y cultivado, sino a nuevas diferenciaciones y polarizaciones que reconstituyen a la masa de los no calificados, los excluidos y la gente en situación precaria de todo género: el aumento de la potencia de los obreros profesionales "no habría sido más que un paréntesis". Aunque el peso del proletariado en la sociedad se ha incrementado conforme a las previsiones de Marx, no sacó a los proletarios de su impotencia como individuos y como grupo: "El trabajador colectivo siguió siendo externo a los proletarios". Finalmente, señala Gorz, "la teoría marxista nunca precisó quién justamente realiza la apropiación colectiva, en qué consiste, quién ejerce y dónde el poder emancipador conquistado por la clase obrera; qué mediaciones políticas pueden asegurar a la cooperación social su carácter voluntario; cuál es la relación de los trabajadores individuales con el trabajo colectivo, de los proletarios con el proletariado". De ahí resulta una confusión entre "la institucionalización estatista del trabajador colectivo" y "la apropiación colectiva de los medios de producción en manos de los productores asociados".

De esos legítimos interrogantes, Gorz pasa sin precauciones a la crítica de un militantismo imaginario. El espíritu militante residiría, según él, en la creencia propiamente religiosa en la gran conversión de la nada en todo, conduciendo a perderse como individuo para reencontrarse como clase: "La clase como unidad es el sujeto imaginario que opera [...], pero este sujeto es exterior y trascendente a cada individuo, a todos los proletarios reales". Que la clase haya devenido ese fetiche autómata, en nombre del cual las burocracias reclaman un piadoso juramento de fidelidad, es un hecho. Imputarlo a Marx, quien denunció con constancia a la sociedad-persona, a la historia-persona y a todas las personificaciones y encarnaciones míticas, en otras palabras, a todas las trascendencias en las que se aniquila la irreductible interindividualidad, no es serio. Arrastrado por su impulso,

Gorz termina por denunciar en el poder del proletariado "el inverso simétrico del poder del capital [...] el burgués está alienado por 'su' capital [y] el proletario, igualmente, estará alienado por el proletariado [...]". La confiscación del poder por la burocracia constituye, sin embargo, un abuso de autoridad social e histórico atestiguado por los millones de víctimas de la contrarrevolución estaliniana.

Esa es la ambigüedad de *Adiós al proletariado*. Este adiós plantea problemas reales sobre las capacidades emancipadoras de la clase obrera en las condiciones concretas de su alienación. Pero mezcla constantemente este interrogante con una sobreinterpretación ideológica por lo menos unilateral. Ya no se sabe muy bien qué ha contribuido más al desarrollo de las dictaduras en nombre del proletariado: si las condiciones sociales de explotación o la genealogía del concepto.

"El proletariado acabado", dice Gorz, es proveedor puro de trabajo general abstracto. Todo lo que consume es comprado, todo lo que produce es vendido. La falta de vínculo visible entre consumo y producción tiene como consecuencia necesaria la indiferencia respecto del trabajo concreto. Y el trabajador se vuelve espectador de un trabajo que ya no efectúa. La conclusión profética del libro primero de *El capital* se extingue en este embotamiento: "La negación de la negación del trabajador por el capital no tiene lugar [...]". Sin embargo, el controvertido capítulo no promete la emancipación solo en la esfera de la producción. Romper el círculo de hierro del capital no deriva de la dialéctica formal de la opresión y de la liberación por el trabajo, dice Marx, sino de la irrupción política.

La crítica le pasa pues la posta a a la estrategia. Marx a Lenin.

Gorz entrevé ese cambio de terreno. Entiende bien este llamado de lo político. Pero no lo concibe más que bajo las formas estatales conocidas: "El proyecto de un poder 'popular' o 'socialista' se confunde con un proyecto político en que el Estado lo es todo, la sociedad nada [...]". Esta fue, precisamente, bajo su doble modalidad estaliniana o socialdemócrata,

la respuesta del movimiento obrero mayoritario a lo largo de este siglo. Y aunque dicha respuesta no es la única concebible, resulta de la evolución misma del capitalismo. Instauración de relaciones clientelistas de los partidos, laminado de las mediaciones políticas, autonomización creciente del Estado, "el paso del Estado de capitalismo monopolista al capitalismo de Estado se franquea rápidamente". Al no poder demostrar su capacidad cultural práctica, Marx habría dotado al proletariado de una imaginaria capacidad ontológica para negar su opresión.

En *Metamorfosis del trabajo* Gorz vuelve sobre las mutaciones del proletariado y de su práctica social. La segmentación y la desintegración de la clase, la precariedad, la calificación venida a menos y la inseguridad en el empleo prevalecen sobre la reprofesionalización: "En el momento mismo en que una fracción privilegiada de la clase obrera parece poder acceder al politecnismo, a la autonomía en el trabajo y al enriquecimiento permanente de las competencias, cosas todas que eran el ideal de las corrientes autogestionarias en el seno del movimiento obrero, las condiciones en las que este ideal parece llamado a realizarse cambian radicalmente de sentido. No es la clase obrera la que accede a posibilidades de auto-organización y a poderes técnicos crecientes; es un pequeño núcleo de trabajadores privilegiados el que está integrado en las empresas de nuevo tipo al precio de la marginalización y la precarización de una masa de gentes".[31] Estimulada por la crisis, la competencia causa estragos entre los trabajadores y disloca las solidaridades. La pérdida de sustancia material del trabajo los priva de la prometida reapropiación de su creatividad confiscada.

"En pocas palabras, el trabajo ha cambiado; los trabajadores también."

En treinta años, señala Gorz, la duración individual anual del trabajo de tiempo completo ha retrocedido 23%.

31. André Gorz, *Métamorphoses du travail*, París, Galilée, 1989, pág. 94. (Edición en castellano: *Metamorfosis del trabajo*, Madrid, Sistema, 1995.)

El trabajo ya no sería la fuente principal de identidad social y de pertenencia de clase: "Salimos de la civilización del trabajo, pero lo hicimos hacia atrás, y entramos hacia atrás en una civilización del tiempo liberado". Entonces, la conclusión se impone: "Ya no es posible esperar una transformación socialista de la sociedad por la urgencia de las necesidades engendradas por el trabajo ni, en consecuencia, por la acción de la clase obrera solamente. La oposición de clase entre trabajo y capital persiste, pero es recubierta por oposiciones que no derivan del análisis de clase tradicional, no tienen a los centros de trabajo por escenario, ni a las relaciones de explotación por razón. A diferencia de los obreros profesionales de ayer, los asalariados modernos no derivan de su identificación con el oficio o función la conciencia de su poder sobre la producción y de su derecho a reivindicar el poder sobre la sociedad. Es a menudo desde experiencias vividas fuera de su trabajo o empresa, como locatarios, habitantes de una comuna, usuarios, padres, educadores, alumnos, desempleados, que son llevados a poner en entredicho al capitalismo"[32].

Desde finales de los años setenta, los efectivos de la clase obrera industrial experimentan una declinación absoluta. Pero este retroceso aparece como una erosión global del proletariado en función de una ilusión óptica (no exenta de resabios obreristas) que reduce la clase obrera a los núcleos activos y simbólicos de una época dada. El proletariado no tiene ni la misma composición ni la misma imagen en 1848 (además de los tejedores silesianos, los proletarios evocados por Marx en el *Manifiesto del Partido Comunista* son, sobre todo, artesanos y obreros de oficio de los pequeños talleres parisienses)[33], bajo la Comuna (después del *boom* y la industrialización

32. André Gorz, *Capitalisme, écologie, socialisme*, Paris, Galilée, 1991, pág. 107. (Edición en castellano: *Capitalismo, socialismo, ecología*, Madrid, HOAC, 1995.)

33. Ver la sociología de la Liga de los Comunistas en Michaël Löwy, *La Théorie de la révolution chez le jeune Marx*, París, Maspero, 1970. (Edición en castellano: *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1973.)

del Segundo Imperio), en junio de 1936 o en mayo de 1968. Fue representado, en cada momento, por el obrero de oficio, el minero y el ferroviario (de Zola a Nizan), el metalúrgico (Renoir, Vaillant, Visconti), etcétera. Y la historia no se queda ahí. Pero las catástrofes de la siderurgia o de la construcción naval no deberían significar la desaparición del proletariado. Anuncian, más bien, nuevas mutaciones.

El debilitamiento de la identificación del trabajador en el trabajo plantea un problema real. Pero Gorz aventura una generalización abusiva a partir de ciertos trabajos de servicio o de vigilancia carentes de todo empeño inteligente sobre la materia y su transformación. Saca una conclusión falsamente innovadora, según la cual, en lo sucesivo, la impugnación de la explotación capitalista se desplegaría fuera de la empresa, como si hasta el presente hubiera sido confinada a ese espacio. Aunque la relación de explotación hunde sus raíces en la producción, toda la lógica de *El capital* muestra que no se reduce a este terreno. El movimiento obrero no se constituyó, en primer lugar, como un movimiento interno a la empresa (aunque más no fuera porque estaba jurídicamente excluido de la empresa por derecho divino), sino como un movimiento social, cívico, urbano, cultural. Su encierro en el lugar de trabajo y la limitación de la práctica sindical a la negociación de la fuerza de trabajo es resultado de una larga evolución conflictiva, de la instauración del Estado-providencia, de la creciente disociación de la representación político-electoral y de la institucionalización de los derechos sindicales en la empresa. La crisis del Estado nación y la pérdida de la legitimidad del sistema de representación contribuyen, así como las metamorfosis de la relación salarial, a debilitar las prácticas sindicales y a reorientar ampliamente la conflictividad al plano territorial (urbano), cívico (inmigración), ecológico o cultural.

Al insistir en la pérdida de subversividad del proletariado, André Gorz hace suyos ciertos argumentos que combatía a comienzos de los años setenta. En esa época, las potencialidades críticas de la clase estaban anuladas, a los ojos de nu-

merosos sociólogos, por la prosperidad relativa, la integración social y la fascinación por las "cosas". Desde ese momento, estarían anuladas por el desposeimiento y la exclusión. La discusión sobre los obstáculos al desarrollo de lazos de solidaridad y de una conciencia colectiva crítica es, sin duda, necesaria. Pero hay que cuidarse de las extrapolaciones lineales que se apuran a deshacerse de la circunstancialidad política y de sus imprevistos. Un año antes de 1968 se decía que Francia "se aburría"...

Gorz rechaza el postulado de que la contradicción entre el poder emancipador del proletariado y su mutilante avasallamiento en el trabajo sería automáticamente superada por la creciente polarización social, que correría paralelamente con el desarrollo numérico, la concentración y elevación de la conciencia. Según esta optimista perspectiva, el control sobre la producción y la finalidad reconquistada del trabajo devolverían a sí mismo al trabajador alienado. Las divisiones provocadas y mantenidas por la competencia en las filas de la clase podrían contrariar esta tendencia sin por ello abolirla.

Ernest Mandel resuelve la dificultad invocando los destinos asimétricos de la clase explotadora y de la clase explotada: "A pesar de todas las segmentaciones intrínsecas de la clase trabajadora –los fenómenos constantemente recurrentes de división según líneas de oficio, de nación, de sexo, de generación, etcétera– no hay obstáculos estructurales intrínsecos a la solidaridad de clase general de los trabajadores bajo el capitalismo. Hay tan sólo distintos niveles de conciencia, que hacen más o menos difícil, más o menos despareja en el espacio y en el tiempo, la conquista de esa solidaridad general de clase. No se puede decir lo mismo de la solidaridad de clase burguesa. En períodos de prosperidad, cuando sus luchas son esencialmente por porciones mayores o menores de una masa creciente de ganancias, la solidaridad de clase se afirma con facilidad entre los capitalistas. Pero en períodos de crisis, la competencia tiene que adoptar formas mucho más salvajes, puesto que para cada capitalista individual

no se trata ya de obtener más o menos ganancias, sino de sobrevivir o no como capitalista. [...] Naturalmente, lo que acabo de decir se aplica a la competencia intercapitalista, no a la lucha de clases entre el Capital y el Trabajo como tal, en la cual, por el contrario, cuanto más grave es la crisis sociopolítica, más se afirma la solidaridad de la clase dominante. Pero lo que importa subrayar es la fundamental asimetría de la solidaridad de clase económica respectiva en el seno de la clase propietaria de capital y la clase asalariada. [...] Porque la competencia entre asalariados es impuesta desde el exterior y no estructuralmente inherente a la naturaleza misma de la clase. Al contrario, los asalariados normal e instintivamente luchan por la cooperación y la solidaridad colectivas".

Si esta tendencia se manifiesta, en efecto, de manera recurrente, la contratendencia a la fragmentación no es menos permanente. La asimetría invocada tiene por natural la competencia entre capitalistas, y por artificial ("impuesta desde el exterior") la competencia entre asalariados. Esto es hacer poco caso a la coherencia del modo de producción, donde el capital, como fetiche vivo, dicta su ley al conjunto de la sociedad y mantiene inseparablemente la competencia entre propietarios y entre asalariados arrojados al mercado de trabajo. Reducir las diferencias sociales algunas veces antagónicas a simples "desigualdades de niveles de conciencia" evacúa la dificultad. Mandel termina, así, por depositar la confianza en el tiempo, gran reparador y nivelador ante lo eterno, para aplanar esas desigualdades al imponer una solidaridad conforme a la ontología postulada del proletariado.[34]

Gorz cuestiona los fundamentos de esta marcha triunfante del sujeto histórico. El taylorismo, la división y la organización científica del trabajo habrían suprimido irremediablemente al trabajador consciente su soberanía práctica. La idea de la clase y de los productores asociados como sujetos

34. Ernest Mandel, *El capital. Cien años de controversia en torno a la obra de Karl Marx*, *op. cit.*, págs. 228-229.

no era, según él, más que una proyección de la conciencia específica de los obreros de oficio, dotados de una cultura, una ética y una tradición. La clase obrera que aspiraba entonces al poder no era una masa de miserables, desarraigada e ignorante, sino una capa virtualmente hegemónica en la sociedad. El consejismo habría sido la expresión avanzada de esta clase obrera reivindicando la mina para los mineros y la fábrica para los obreros, confiada en sus propias capacidades para administrar tanto la producción como la sociedad. En consecuencia, los centros de producción eran percibidos como centros privilegiados del nuevo poder a edificar y la fábrica ya no era una simple unidad económica disociada de los centros de decisión.

Inversamente, en la fábrica gigante la idea misma de consejo obrero se habría vuelto una especie de anacronismo. La jerarquía patronal sustituiría a la jerarquía obrera. El único contrapoder imaginable (de control o de veto) se reduciría a cuestiones: de ahí la absorción de las veleidades de auto-organización y de autogestión por estructuras sindicales ya institucionalizadas y subordinadas. La comprobada imposibilidad material del poder obrero dejaría lugar a un poder sindical integrado, simple réplica social de la delegación parlamentaria. La burocracia se convertiría en la figura central de una sociedad, instrumento y engranaje privilegiados de un poder sin sujeto. La era de los obreros especializados y del trabajo fragmentado doblaría las campanas por la cultura obrera y el humanismo del trabajo que fueron la gran utopía del movimiento socialista y sindicalista revolucionario a comienzos de siglo. El trabajo perdería el sentido de actividad creadora que modela la materia y domina la naturaleza, adquirido en el curso del siglo XIX. Desmaterializado, ya no constituiría "la actividad a través de la cual el ser humano realiza su ser gracias al poder ejercido sobre la materia".

De ahí la necesidad de "cambiar de utopía".[35]

35. André Gorz, *Métamorphoses du travail, op. cit.*, pág. 22.

De renunciar a los presupuestos fundamentales de "la utopía industrialista" según la cual las rigideces y las coacciones sociales de la máquina podrían ser suprimidas por la coincidencia de la actividad autónoma y el trabajo social hasta fusionarse. Heredera prometeica del Iluminismo, la utopía marxiana habría sido "la forma acabada de la racionalización: triunfo total de la Razón y triunfo de la Razón total; dominación científica de la Naturaleza y dominio científico reflexivo del proceso del proceso de esta dominación". En lo sucesivo, " la dualización de la sociedad será frenada no por la imposible utopía de un trabajo apasionante y de tiempo completo para todas y todos, sino por fórmulas de redistribución del trabajo que reduzcan su duración para todo el mundo sin por ello reducir su calificación ni parcelarlo".[36] Gorz llega a la conclusión de la caducidad de la esperanza de liberación por y en el trabajo. Si el trabajo productivo en lo sucesivo se separa de la experiencia sensible y se reduce a una minoría declinante, "¿quién puede todavía, entonces, transformar el trabajo en una *poiésis* creativa? Seguramente no la inmensa mayoría de las clases asalariadas". No habría salida al círculo vicioso, sino a condición de renunciar a concebir al trabajo como el factor esencial de la socialización y considerarlo simplemente un factor entre muchos otros. La conclusión cae por su propio peso: "La aspiración al pleno desarrollo personal en las actividades autónomas no presupone, entonces, una transformación previa del trabajo. [...] La vieja noción de trabajo carece de actualidad, y el sujeto se distancia no sólo respecto del resultado de su trabajo, sino también respecto del trabajo mismo".[37]

Esta franca ruptura con la problemática de Marx desemboca en la búsqueda de nuevos sujetos liberadores y de nuevas estrategias. Ya no se trata tanto de liberarse en el trabajo como de liberarse del trabajo, comenzando por reconquistar la esfera del tiempo libre. Dado que "el terreno del

36. *Ibid.*, pág. 95.

37. André Gorz, *Capitalisme, écologie, socialisme*, *op. cit.*, págs. 113-123.

conflicto es desplazado progresivamente de los centros de trabajo a frentes más amplios y más movedizos de la vida colectiva [...] la cuestión del sujeto capaz de realizar la transformación socialista de la sociedad no puede ser resuelta en consecuencia con las categorías usuales del análisis de clase". Ese nuevo sujeto (porque el razonamiento no escapa a la vieja problemática del sujeto), sin embargo, tiene dificultades para salir del limbo. Es evocado como "un movimiento social multidimensional que ya no es posible definir en términos de antagonismos de clase [...]; ese movimiento es, en lo esencial, una lucha por los derechos colectivos e individuales a la autodeterminación".[38]

Desde el punto de vista de sus consecuencias estratégicas, la innovación radical lleva, por nuevos senderos, a viejas canciones. Incapaz de combatir al Estado y de dominar el trabajo, ese sujeto polimorfo y rizomático está llamado a elaborar en el tiempo libre su contracultura con vocación hegemónica. En su *Adiós al proletariado*, Gorz afirma, así, que "la idea de la toma del poder debe ser fundamentalmente revisada. El poder no puede ser tomado más que por una clase dominante de hecho". Este es precisamente, en efecto, el enigma estratégico de la revolución proletaria. En tanto que para la burguesía la conquista del poder económico y cultural precede a la conquista del poder político, para el proletariado la conquista del poder político deberá iniciar la transformación social y cultural.

Leitmotiv obsesivo: ¿cómo de nada devenir al menos algo?

En los años sesenta Lucien Goldmann adelantó como respuesta "el reformismo revolucionario" de inspiración austro-marxista. Hasta ayer insuperable en razón de la situación minoritaria del proletariado, la contradicción se resolvería a través del desarrollo histórico mismo. Un proletariado socialmente mayoritario y cada vez más cultivado podría extender progresivamente sus contrapoderes autogestionarios y sentar su hegemonía previamente a la conquista del poder político

38. *Ibid.*, págs. 139 y 163.

propiamente dicho. Reuniendo a la mayoría política y a la mayoría social, ese último acto podía ser pacíficamente electoral. Los treinta años transcurridos no confirmaron este optimismo. La homogeneización social y la autonomía cultural anunciadas por los prósperos años de la postguerra no resistieron los efectos de la crisis. ¿Cómo imaginar la liberación en el tiempo libre cuando el trabajo sigue siendo alienado y alienante? ¿Cómo desarrollar una cultura colectiva y creadora cuando la esfera cultural misma está cada vez más sometida a la producción mercantil? ¿Cómo sustraerse a la dominación del Estado cuando la ideología dominante se impone principalmente a través del universo fantasmal de la producción mercantil generalizada? Si el interrogante sobre las capacidades emancipadoras del proletariado es por lo menos actual, ¿cómo creer en las de la "no clase" de los desheredados y los excluidos?

Pretender que ese nuevo proletariado no industrial "ya no encuentra en el trabajo social la fuente de su posible poder" es concederle a la marginalidad virtudes que no tiene. Después del cerco de las ciudades por el campo, ¿el de la producción por el mundo flotante de la precariedad? Definir a ese nuevo proletario como una "no fuerza" consagrada a conquistar no "el poder", por naturaleza corruptor, sino "espacios crecientes de autonomía", es hacer de la impotencia virtud y buscar la superación del productivismo (ciertamente criticable) en una inquietante "subjetividad absoluta". "Sólo la no-clase de los no-productores es capaz de ese acto fundador –escribe Gorz–; ya que sólo esa clase encarna a la vez el más allá del productivismo, el rechazo de la ética de la acumulación y la disolución de todas las clases."[39]

En 1980, antes de que la crisis produjera sus efectos sociales y morales, Gorz todavía podía conservar las ilusiones del período anterior. Una década después, ya no es posible creer en las virtudes liberadoras de esta exclusión forzada que haría de los desclasados o de los *underclass* los nuevos

39. André Gorz, *Adiós al proletariado*, *op. cit.*, pág. 81.

campeones de un mundo mejor. Bajo el pretexto de abrazar la causa de los más desprotegidos, esta ideología del no trabajo, centrada en la primacía de la soberanía individual, es más bien el nuevo hábito de una utopía de las clases medias desamparadas (que se enlaza "con el pensamiento de una burguesía revolucionaria"), para las cuales la "verdadera vida" comenzaría fuera del trabajo. ¡Gorz llegó incluso a acusar al movimiento de las mujeres de reforzar la racionalidad capitalista dándose como objetivo "liberar a la mujer de las actividades sin fin económico"![40] El verdadero objetivo ya no sería liberar a la mujer de las actividades domésticas no mercantiles, sino extender más allá del hogar la racionalidad no económica de esas actividades. Ignorando soberbiamente que esas actividades domésticas, también alienadas, son el reverso y el complemento del trabajo asalariado alienado, dicho propósito sale al encuentro de las propuestas sobre el empleo de proximidad y los nuevos servicios personalizados, destinados a convertirse en las muletas de la precariedad.

Por otro lado, y mucho antes de la dislocación de las dictaduras burocráticas, Gorz puso el dedo justamente en el hecho de que el individuo no podría coincidir totalmente con su ser social. Suponer su existencia "íntegramente" socializable pone en movimiento engranajes represivos de "la moral socialista" como pasión universal del orden: "En ese contexto, que es el de los estados totalitarios, es cuando la conciencia individual se descubre clandestinamente como el único fundamento posible de una moral: la moral comienza siempre por una rebelión [...] Es la revuelta contra la 'moralidad objetiva' [...]".[41] La solución no consiste, sin embargo, en arreglar una cohabitación pacífica entre una sociedad autónoma y un Estado intocable, entre una esfera liberada del tiempo libre y una esfera alienada del trabajo, cuya imposibilidad ha demostrado toda la experiencia histórica a través

40. *Ibid.*, pág. 90.
41. *Ibid.*, pág. 96.

de desenlaces a menudo sangrientos. Reside, más bien, en el rechazo de toda asimilación artificialmente decretada entre sociedad y Estado, individuo y clase.

Marx y Lenin hablaban de debilitamiento o de extinción, no de abolición del Estado. Este debilitamiento no es concebible más que como proceso, el tiempo en que la nada deviene (si algún día lo logra) efectivamente todo. Mientras subsistan la escasez relativa y la división del trabajo, el Estado volverá inevitablemente por la ventana. Su debilitamiento efectivo no podría decretarse. Implica una forma de dualidad de poderes que prolonga el acontecimiento revolucionario a través de un proceso de extinción-edificación donde la sociedad controlaría al Estado y se apropiaría progresivamente de las funciones que ya no pueden ser delegadas. Este enfoque invita a pensar la arquitectura institucional del poder y la autonomía relativa de la esfera del derecho, en lugar de suponer que una y otra derivan naturalmente de la fuerza que ("dictadura del proletariado" obliga) haría ley.

En lugar de comprometerse en esta vía, Gorz registra la imposibilidad de abolir la necesidad. La extensión del tiempo libre coexistiría, así, con un trabajo forzado y alienado que habría que seguir llevando a cabo. La esfera de la necesidad comprendería las actividades requeridas para la producción de lo necesario social. De ahí la insuperable función de lo político: "La disyunción de la esfera de la necesidad y del espacio de la autonomía; la objetivación de las necesidades del funcionamiento comunitario en leyes, prohibiciones y obligaciones; en suma, la existencia de un Derecho distinto de la costumbre, de un Estado distinto de la sociedad, son por tanto la condición misma en la que puede existir una esfera en la que rija la autonomía de las personas y la libertad de su asociación [...]".[42] Así planteada, la disyunción reivindicada resulta simplemente lo contrario de la unidad fantasmalmente restaurada de lo público y lo privado. Fuera de toda dinámica histórica, dicha disyunción compone una paz

42. *Ibid.*, pág. 112.

armada entre la heteronomía del Estado y la autonomía de la sociedad civil. Resignada a sufrir la antinomia entre libertad y necesidad, se contenta con reclamar una necesidad "claramente delimitada y codificada". Después de haber sido audazmente invitados a cambiar de utopía, henos aquí, entonces, conducidos a una utopía tibia (prosaicamente jurídica y estatal), una utopía en harapos para tiempos de crisis, refugio de una nueva pequeña burguesía asalariada y consumidora, atrapada entre el martillo burocrático y el yunque liberal.

Gorz le reprocha a Marx haber edificado su teoría sobre la arena de una concepción *filosófica* del proletariado sin relación sólida con su realidad. La crítica no carece de fundamento. Buscando la superación de la filosofía alemana incapaz de transformar lo real, el joven Marx inicialmente buscó la solución en una alianza especulativa entre filosofía y proletariado, entre "todos los hombres que piensan y todos los que sufren", entre "una humanidad sufriente que piensa" y "una humanidad pensante que sufre".[43] El proletariado es entonces una clase en formación que "posee un carácter universal" (una "clase de la sociedad burguesa" que no es "ninguna clase de la sociedad burguesa"), que es víctima de la injusticia total y no de una injusticia particular, que lleva en sí la disolución de la sociedad al mismo tiempo que la reconquista total del hombre. Se trata precisamente, entonces, de una presentación filosófica previa a la "crítica de la economía política". Un año después, la revuelta de los tejedores silesianos nuevamente es presentada por Marx como la manifestación material de la esencia del proletariado.

Luego de las encuestas de Engels sobre el proletariado real (las clases laboriosas en Inglaterra), la crítica de la economía política elabora la figura concreta del proletariado (como mercancía fuerza de trabajo) en su relación de conjunto con el capital. En lugar de rehacer metódicamente ese

43. Marx, Carta a Arnold Ruge, mayo de 1843. Ver al respecto, Georges Labica, *Le Statut marxiste de la philosophie*, París, PUF, 1976.

camino, así fuera para alejarse del mismo, Gorz sale lamentablemente al paso del mismo. Pide auxilio a "la no clase de los no productores", cuya misión como negación de la negación ¡coincide con la del proletariado "filosófico" del joven Marx! ¿Quiénes mejor que esos excluidos desposeídos de todo, incluso de su propio trabajo, podrían representar hoy en día una clase en formación, de carácter universal, víctima de la injusticia pura y simple, y portadora de la reconquista del hombre a través de la disolución de la sociedad? Convocado para dinamitar a la sociedad programada y unidimensional, ese nuevo sujeto es más bien el síntoma de una regresión mítica con respecto a la paciente determinación de las clases a través de la reproducción del capital.

La relación de explotación está en el centro de la relación de clase. Para Marx, los conceptos de trabajo necesario y plustrabajo están retroactivamente determinados por el metabolismo de la competencia y del proceso de conjunto. Los autores analíticos *individualizan la explotación* al relacionarla *con el consumo de cada uno*...Para el primero, ser explotado significa "trabajar más tiempo del necesario para producir los bienes que se consume". Para Andrés de Francisco, los individuos entran en relaciones de clase para maximizar su interés particular: "Hablaremos de las clases como de un conjunto definido de relaciones entre individuos [...] proponemos una teoría individualista de las clases como previa a una teoría clasista de la sociedad".[44]

44. John Elster, *Karl Marx...*, *op. cit.*, pág. 234. Andrés de Francisco, "Qué hay de teórico en la 'teoría' marxista de las clases", *loc. cit.*, y "Teoría clasista de la sociedad o teoría individualista de las clases", *Viento Sur*, 12 (diciembre de 1993). En el mismo número de *Zona Abierta* (59-60, 1992), Val Burris da una definición extensiva de la explotación ("la capacidad de un individuo o de una clase a apropiarse del trabajo ajeno"). Pero la relación de clase es reducida a la explotación económica, y las relaciones de dominación son consideradas como secundarias. La idea según la cual "la apropiación de la plusvalía se lleva a cabo solamente en el proceso de producción" resulta de la incomprensión sobre el papel del proceso de conjunto: la extracción de plusvalía en la producción todavía no es la apropiación que presupone el mercado y la reproducción de conjunto.

Para Marx, por el contrario, la relación de explotación es ante todo, y no puede dejar de ser, *una relación social*, no una relación individual. La tasa de explotación *(pl/v)* expresa una relación de clase ilustrada por el análisis de la cooperación y de la división del trabajo: la cooperación suscita un ahorro de tiempo debido a la simultaneidad espacial de las tareas productivas; una jornada de cien horas de diez trabajadores es más productiva que diez jornadas sucesivas de diez horas; la fuerza productiva combinada es superior a la suma de las fuerzas individuales. La barra de la relación *(pl/v)* representa la línea de frente movediza entre trabajo necesario y plustrabajo en torno de la cual se estructura el conflicto. Esta relación de explotación presupone el proceso de reproducción de conjunto y, así, la lucha de clases. Fuera de la determinación global del tiempo de trabajo socialmente necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo, la idea de explotación individual es teóricamente inconsistente.

Desde *La ideología alemana*, Marx denuncia la reducción de los individuos al rango de ejemplares seriales de una clase formal, y la representación, en los filósofos, de clases "que existen antes de los individuos que las componen". En los *Grundrisse*, rechaza simétricamente las robinsonadas de la economía clásica y la reducción de las clases a una suma de relaciones individuales: "El individuo que produce como cazador o pescador aislado, que constituye el punto de partida de Smith y de Ricardo, pertenece al universo imaginario de las robinsonadas del siglo XVIII". En los tres libros de *El capital*, finalmente, la determinación recíproca de los individuos y las clases es captada según la totalidad dinámica de la relación social. La lucha por el límite de la jornada de trabajo pone frente a frente al "capitalista global" (es decir, a la clase de los capitalistas) y al "*trabajador global*" (o a la clase trabajadora). Desde el momento en que hay separación del trabajador y de los medios de producción, "*esta relación* está dada por el hecho de que las condiciones para que se efectivice la fuerza de trabajo –medios de subsistencia y medios de producción– están separadas, como propiedad ajena, del poseedor de la

fuerza de trabajo". Finalmente, "cada capitalista individual, así como el conjunto de todos los capitalistas de cada esfera de la producción en particular, participan *en la explotación de la clase obrera global por parte del capital global*" y "la tasa media de ganancia depende del grado de explotación del trabajo global por el capital global". Por ello, a pesar de la competencia que la divide, la burguesía constituye una verdadera "cofradía francmasónica" frente a la "totalidad de la clase obrera".[45]

La explotación a través de la extorsión de plusvalor implica el desdoblamiento de la mercancía en valor de uso y valor de cambio, así como el desdoblamiento del trabajo en trabajo concreto y trabajo abstracto: "*Ese algo común* que se manifiesta en la relación de intercambio o en el valor de cambio de las mercancías es, pues, su valor. [...] Un valor de uso o un bien, por ende, sólo tiene valor porque en él está objetivado o materializado trabajo abstractamente humano. ¿Cómo medir, entonces, la magnitud de su valor? Por la cantidad de 'sustancia generadora de valor' –por la cantidad de trabajo– contenida en ese valor de uso. La cantidad de trabajo misma se mide por su duración, y el tiempo de trabajo, a su vez, reconoce su patrón de medida en determinadas fracciones temporales, tales como hora, día, etcétera. Podría parecer que si el valor de una mercancía se determina por la cantidad de trabajo gastada en su producción, cuanto más perezoso o torpe fuera un hombre tanto más valiosa sería su mercancía, porque aquél necesitaría más tiempo para fabricarla. Sin embargo, el trabajo que genera la sustancia de los valores es *trabajo humano indiferenciado, gasto de la misma fuerza humana de trabajo. El conjunto de la fuerza de trabajo de la so-*

45. *El capital*, *op. cit.*, libro segundo, t. II, vol. 4, pág. 37, y libro tercero, t. III, vol. 6, pág. 248. Suzanne de Brunhoff es perfectamente fiel a este razonamiento cuando escribe: "La noción de clase designa una relación económica y social conflictiva [...] El plustrabajo que proporciona el obrero no aparece de manera directa e individual. la noción de clase no es un instrumento del análisis económico que parte de los individuos y de su elección racional" (ce que disent les économistes", *Politis*, 4, 1993).

ciedad, representado en los valores del mundo de las mercancías, hace las veces aquí de *una y la misma fuerza* humana de trabajo, por más que se componga de innumerables fuerzas de trabajo individuales. Cada una de esas fuerzas de trabajo individuales *es la misma* fuerza de trabajo humana que las demás, en cuanto posee el carácter de *fuerza de trabajo social media* y opera como tal fuerza de trabajo social media, es decir, en cuanto, en la producción de una mercancía, sólo utiliza el tiempo de trabajo promedialmente necesario, *o tiempo de trabajo socialmente necesario*".

Sin ese concepto de trabajo abstracto la teoría del valor desembocaría, en efecto, en el absurdo según el cual el tiempo desperdiciado en distraerse y en holgazanear sería creador de valor. El gasto de fuerza de trabajo desde el comienzo no es individual. Presupone la "fuerza de trabajo social media" del "trabajo humano indiferenciado", del trabajo "socialmente necesario". Esta media no se establece en la esfera de la producción solamente. Presupone, a su vez, el metabolismo de la competencia, el establecimiento de una tasa de ganancia media, el reconocimiento histórico de las necesidades establecidas por la lucha de clases (las cuales no se limitan a las necesidades de consumo inmediatas, sino que se extienden a las necesidades de reproducción, incluyendo factores de educación, cultura y ambiente comunes a varias generaciones).

El trabajo abstracto, entonces, está históricamente determinado por el sistema de necesidades. en otras palabras, por la universalidad de la carencia. La igualdad de los trabajos diferentes supone la abstracción de su desigualdad real. Su reducción a "su carácter común de gasto de fuerza de trabajo" resulta del intercambio. Marx insiste en ello en el capítulo IV de la sección segunda del libro primero: "Las necesidades naturales mismas –como alimentación, vestido, calefacción, vivienda, etcétera– difieren según las peculiaridades climáticas y las demás condiciones naturales de un país. Por lo demás, hasta el volumen de las llamadas necesidades imprescindibles, así como la índole de su satisfacción,

es un producto histórico y depende por tanto en gran parte del nivel cultural de un país, y esencialmente, entre otras cosas, también de las condiciones bajo las cuales se ha formado la clase de los trabajadores libres, y por tanto de sus hábitos y aspiraciones vitales. Por oposición a las demás mercancías, pues, la determinación del valor de la fuerza laboral encierra un elemento histórico y moral. Aun así, en un país determinado y en un período determinado, está dado el monto medio de los medios de subsistencia necesarios. [...] La suma de los medios de subsistencia necesarios para la producción de la fuerza de trabajo, pues, incluye los medios de subsistencia de los sustitutos, esto es, de los hijos de los obreros, de tal modo que pueda perpetuarse en el mercado esa raza de peculiares poseedores de mercancías". Si la fuerza de trabajo encierra un elemento moral e histórico, si su reproducción incluye el relevo de las generaciones, la determinación del tiempo de trabajo socialmente necesario para esta reproducción presupone... ¡la lucha de clases!

Relación social, el capital es, pues, la unidad de una relación de dominación y una relación de competencia. En el nivel de la producción, la tasa de plusvalía *pl/v* expresa la relación de clase independientemente de la relación de competencia. En el nivel de la (re)producción de conjunto, la tasa de ganancia *pl/c+v* expresa la relación de explotación mediada por la relación de competencia. Pierre Salama y Tran Hai Hac señalan claramente la diferencia conceptual entre plusvalor y ganancia, a menudo mal comprendida en la llamada controversia de la transformación: "Así, del mismo modo en que el nivel de la relación de clase es estructurado por la existencia de la tasa de explotación, la relación intercapitalista es estructurada por la formación de la tasa general de ganancia, que es la forma bajo la cual la tasa de explotación se impone a los capitalistas individuales en la competencia. En ese sentido, la tasa general de ganancia es una forma transformada del valor de cambio anteriormente definido en el nivel del capital en general. El desarrollo del valor de cambio del nivel del capital en general en el nivel de

los capitales en competencia es designado bajo el nombre de transformación del valor de cambio en precio de producción. Esta no es otra cosa que el paso del análisis del capital de un nivel de abstracción a otro. La transformación significa que la lucha por la ganancia que libran los capitalistas está circunscrita al importe de la plusvalía arrancada a la clase de los trabajadores: los capitalistas no pueden repartirse más de lo que ha sido extraído en la relación de clase. En otros términos, la transformación del valor de cambio en precio de producción expresa el fraccionamiento de la plusvalía extraída en el nivel del capital en general entre los capitales en competencia".[46] El monto y las formas de redistribución del plusvalor están subordinados a su extracción. La explotación no podría ser determinada pues a través de comparar la asignación individual de bienes de consumo con el tiempo de trabajo individual.

46. Pierre Salama y Tran Hai Hac, *Introduction à l'économie de Marx*, Paris, La Découverte, 1992, pág. 55.

TERCERA PARTE

El orden del desorden
Marx, crítico de la positividad científica

Así, en ninguna parte podrá levantarse un límite, y sin cesar se abrirá una nueva perspectiva al vuelo de la flecha.
Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*

El más grande mago sería aquel que, al mismo tiempo, pudiera embrujarse a sí mismo, de modo que sus sortilegios le parecieran como ajenos, como manifestaciones poderosas en sí mismas
Novalis, *Fragmentos*

7

Hacer ciencia de otro modo

Marx es objeto de críticas rigurosamente opuestas: ora se le reprocha su determinismo económico, ora, por el contrario, ir contra las exigencias de causalidad y predictibilidad sin las cuales no habría más que "pseudo-ciencias" hábilmente adornadas con una cientificidad de fachada. Cada una de estas críticas tiene su parte de verdad, pero ninguna de las dos ve lo esencial.

Fascinado por los éxitos de las ciencias naturales, Marx se vio entrampado, sin duda, por la "voluntad de hacer ciencia" que las anima. El prólogo a la primera edición de *El capital* evoca la comunidad de "todas las ciencias". Las toma como modelo de la crítica de la economía política: la "forma mercancía" se presenta como "la forma celular económica"; las "leyes naturales" de la producción capitalista engendran antagonismos sociales; la sociedad busca descubrir "la ley natural que preside su propio movimiento". Esta ley se manifiesta "con férrea necesidad". Como para tomar nota de una irreductible singularidad, esta necesidad inmediatamente rectificada toma la forma menos rígida de "tendencias"[1].

1. Karl Marx, prólogo a la primera edición de *El capital*.

Aunque encantado por el canto metálico de la ciencia inglesa, Marx parece retenido por los lazos de la "ciencia alemana" y los cuchicheos de una historia en la que se mezclan las voces de Leibniz y Goethe, Fichte y Hegel. Este dilema no superado se revelará fecundo. Entre el devenir ciencia de la filosofía y el devenir político de la ciencia, entre ciencia inglesa y ciencia alemana, el pensamiento de Marx, en equilibrio sobre la punta acerada de la crítica, hace señas a la "mecánica orgánica", a la "ciencia de los bordes" o de los "rellenos", cuyos espectros obsesionan a nuestra razón instrumental.

La ciencia en sentido alemán

La relación de Marx con la ciencia desconcierta a numerosos lectores prisioneros de una epistemología que reduce la ciencia "auténtica" a su modelo físico. En la noción de "ciencia alemana", por el contrario, se juega el encuentro entre la representación aparentemente arcaica de una ciencia todavía entremezclada con la filosofía y la anticipación de una ciencia nueva, que habría superado la *Krise* de las ciencias europeas. Schumpeter percibe casi con pesar esta inquietante novedad: "La mezcla de Marx es química; en otros términos, insertó los datos históricos dentro de la argumentación misma de la que hace derivar sus conclusiones. Fue el primer economista de gran clase en reconocer y en enseñar sistemáticamente cómo la teoría económica puede ser convertida en análisis histórico y cómo la exposición histórica puede ser convertida en historia razonada". Sensible al "flujo vital" que este procedimiento insufla al análisis –"los fantasmas de la teoría económica empiezan a respirar; el teorema exangüe se transforma en combatiente carnal"–, Schumpeter, sin embargo, rechaza esta mezcla heterodoxa de conceptos y propuestas, económicos y sociológicos a la vez, que desafía a la bien ordenada división universitaria del trabajo intelectual: "La característica del sistema marxista consiste en que some-

te esos acontecimientos y esas instituciones históricas al proceso explicativo del análisis económico, o, en términos técnicos, los trata no como datos, sino como variables"[2].

Ciencia desconcertante, en efecto, la "ciencia" de Marx. En una búsqueda ensordecedora de lo vivo, donde el orden conceptual se deshace permanentemente en el desorden carnal del combate, esta ciencia mezcla constantemente la sincronía y la diacronía, lo universal de la estructura y la singularidad de la historia.

Durante mucho tiempo, ciencias positivas y filosóficas especulativas coincidieron sobre la base de un pacto mutuamente ventajoso. Si la ciencia "no pensaba", los filósofos podían compartir el vasto dominio de un pensamiento sin prueba, mientras los científicos recibían a cambio la exclusividad de una verdad definitiva. Las transformaciones de las ciencias duras, el enjuiciamiento de su finalidad y la proliferación de prácticas científicas incompatibles con los criterios restrictivos en vigor rompieron ese compromiso. Desde entonces, se admite que la ciencia piensa y, en consecuencia, que piensa con palabras. A falta de un sistema de signos unívocos y transparentes arbitrando las discordias del sentido, esas palabras no son seguras. Son, incluso, menos seguras que nunca.

Los conceptos de la física clásica son "conceptos figurativos". Ahora bien, hay que saber "renunciar a la necesidad de representaciones intuitivas de las que nuestro lenguaje está penetrado".[3] ¿Dónde encontrar los términos propios para traducir situaciones tan raras que hacen bailar mil fantasías, seductoras o inquietantes, sobre el hilo de nuestro imaginario? Se puede haber comprendido cierto estado de cosas y saber que sólo imágenes y parábolas pueden evocarlo. En los

2. Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme, démocratie*, París, Payot, págs. 69-73. (Edición en castellano: *Capitalismo, socialismo y democracia*, Madrid, Aguilar, 1968.)
3. Niels Bhor, *Physique atomique et connaissance humaine*, París, Gallimard, "Folio-Essais", 1991. (Edición en castellano: *Física atómica y conocimiento humano*, Madrid, Aguilar, 1964.)

confines de mundos donde las representaciones familiares desfallecen, ya no hay otra alternativa que callarse o escuchar el rechinar de las palabras. Ahí donde diccionarios, clasificaciones y nomenclaturas fracasan, es necesario, precisamente, rehabilitar lo fecundo de la metáfora y del poema. Flechas del tiempo, agujeros negros, doble hélice, *big-bang* y *big crunsh*, atractores extraños, fractales festonados, memoria del agua: ahí estamos. Inseparable de su doble de ignorancia, la ciencia ya no tiene un más allá absoluto sino un otro, relativo, *su* otro. Esta relación de alteridad exige, a su vez, ser conocida, y así sucesivamente, en una fuga que se pierde hacia la última palabra inaudible de una metaciencia, o de una *Característica* universal vanamente soñada por Leibniz.

El estilo metafórico de *El capital* ha suscitado numerosos sarcasmos. Dicho estilo testimoniaría una indiscutible superchería. Confirmaría la incapacidad de plegarse a los rigores de la formalización científica. Exhibiría la marca indeleble de una nostalgia especulativa o, peor aún, literaria. ¡Muchos lectores son desalentados por la falta de definiciones unívocas y seguras, por tantas variaciones e inconsistencias terminológicas! La escritura de Marx se debate, en efecto, con las incertidumbres de la lengua. Muchos malentendidos pueden resultar de ello.

Engels se irrita por las rigideces de la lengua francesa y se desespera por no poder "dar vida a las ideas en francés moderno", "camisa de fuerza" cada vez más imposible: "¡En alemán, Marx nunca hubiera escrito así!"[4]. La lengua alemana se amolda al movimiento de las ideas y a las relaciones recíprocas entre forma y contenido. Marx invoca, así, a la "ciencia alemana" o a "la manera dialéctica alemana", como si las insuficiencias conceptuales pudieran ser corregidas a través de la memoria de una cultura. La *Wissenschaft*, que incluye todo conocimiento teórico, no está gravada por las pesadas connotaciones positivas de la Ciencia en sentido fran-

4. Friedrich Engels, carta a Sorge, 28 de junio de 1883, y carta a Marx, 29 de noviembre de 1873.

cés. Su especificidad "alemana" evoca una rica herencia filosófica. El asunto va mucho más allá de una cuestión de traducción y diccionario. Plantea cuestiones de lenguaje, estilo y composición que encuentran una precaria respuesta en la unidad de una obra cuya dimensión estética indica otra racionalidad y otro saber: "Cualesquiera sean los defectos que puedan tener, el mérito de mis escritos es que constituyen *un conjunto artístico*"[5]. Esta afirmación no es para ser tomada a la ligera, como una coquetería de novelista frustrado. La creatividad metafórica de Marx manifiesta la necesidad de un conocimiento simultáneamente analítico y sintético, científico y crítico, teórico y práctico. Ora concisa, ora desplegada, esta creatividad expresa tanto la desconfianza hacia un lenguaje formalizado como el pesar por su falta. Korsch, para quien el pensamiento metafórico cumple una función heurística irremplazable en las fases de gestación teórica, lo entiende precisamente así.[6]

No se trata de oponer, al Marx partidario del cientificismo de los detractores superficiales, un Marx pionero de las revoluciones científicas por venir. Sometido a la influencia de las "ciencias inglesas", Marx piensa sin embargo bajo la coacción de un objeto extraño, el capital, cuya comprensión íntima requiere otra causalidad, otras leyes, otra temporalidad: en pocas palabras, otro modo de cientificidad. La "ciencia alemana" marca ese lugar. Es ahí donde hay que cavar. Hay que leer, discutir, interpretar, en lugar de aceptar los juicios chapuceros que se hacen de Marx, ora un economista vulgar (a pesar de su preocupación declarada por "el conjunto artístico"), ora un poeta trágico de la historia. Si bien, evidentemente, Marx no podía prever los trastornos epistemológicos a los cuales estamos hoy en día confrontados, sus respuestas parciales a las argucias teológicas de la mercancía rebasan el

5. Karl Marx, carta a Engels, 31 de julio de 1865.
6. Richard Boyd extiende esta función a las ciencias maduras. Las metáforas serían, según él, "una parte irremplazable del mecanismo lingüístico dentro de una teoría científica" bajo ciertas condiciones de aplicación, y la sugerencia "de estrategias de investigación futura".

horizonte científico de su siglo. Su pensamiento no resulta fuera de lugar ante las controversias contemporáneas.

En un artículo de 1980, Manuel Sacristán muestra cómo "la crisis del marxismo" afecta desigualmente las diversas lecturas de Marx. La lectura cientificista de los años sesenta recibe frontalmente el choque de la descomposición del estalinismo, pero también el cuestionamiento de todo racionalismo (bajo el efecto de un entusiasmo dudoso por el "crecimiento cero"). En el campo político, el efecto Soljenitsyn se amplifica y se combina con los efectos del estancamiento brezhneviano, el desencanto ante la revolución cultural china, los desgarramientos indochinos y los equívocos de la "revolución iraní". Bajo este choque, algunos como Coletti redescubren en Marx, contrariamente a lo que pretendían todavía la víspera, un doble concepto de ciencia: un concepto "normal" de ciencia positiva, correspondiente a la imagen dominante del discurso científico, y un concepto de *Wissenschaft*, que no renuncia al conocimiento de las esencias.

Sacristán se sorprende irónicamente por un descubrimiento tan tardío. Habría bastado, señala, con prestar atención al léxico de Marx, a la diferencia entre la ciencia anglo-francesa y la "*deutschen Wissenschaft*", para cuidarse de imputarle un cientificismo positivista. Una lectura atenta habría revelado al menos una doble tentación: la de un modelo científico positivo que lo atrae, inmediatamente contrariado por la de un saber de la totalidad y de la singularidad. Enrique Dussel escribe justamente: "Si juzgáramos a Marx según la significación que se le da a la ciencia normal, la ciencia en su acepción actual –por ejemplo popperiana–, no comprenderíamos nada del ejercicio de la racionalidad científica en él"[7].

Varias cartas evocan el tipo de ciencia que Marx pretende practicar: "La economía *como ciencia en el sentido alemán del término [im deutschen Sinn]* está pendiente de hacerse [...] En una obra como la mía, la composición, las

7. Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, México, 1988.

múltiples conexiones constituyen *un triunfo de la ciencia alemana [deutschen Wissenschaft]*"[8]. Crítica de las apariencias y del fetichismo, esta ciencia contempla "las relaciones internas" que se encuentran más allá de las formas fenoménicas. La *deutschen Wissenschaft* no testimonia ningún chovinismo teórico. Marx es justamente demasiado admirativo y respetuoso de los resultados de las ciencias positivas o inglesas para despreciarlas. Estas ciencias constituyen un momento necesario del movimiento del conocimiento. A condición de no contentarse con él.

La herencia hegeliana transmite, según Sacristán, una representación bastarda de la ciencia que impediría a Marx "precisar el estatus epistemológico de su trabajo intelectual". Más cerca de la crítica que de la "ciencia absoluta", cuyas pretensiones abusivas denuncia desde 1843 la carta a Ruge, su "ciencia alemana" se inscribe en una tradición de pensamiento a la que el empirismo inglés y el racionalismo francés se han mostrado obstinadamente refractarios.[9] No se trata de renunciar a la totalidad con el pretexto de aclarar cada una de sus partes, sino de encontrar lo universal en lo singular, a la manera en que la ciencia de Goethe confluye con el arte: "Como ya no se puede comprender un todo a través del saber ni de la reflexión, porque a aquél le falta interioridad y a ésta exterioridad, necesariamente debemos pensar la ciencia como un arte si queremos que se pueda esperar que ella alcanze de alguna manera la totalidad. Y no es en lo universal, en el exceso, que necesitamos buscarla, sino que, ya que el arte se expresa siempre por completo en cada obra singular, la ciencia también debería mostrase por completo

8. Cartas del 12 de noviembre de 1858 y del 20 de febrero de 1866.

9. Vía Hegel, la "ciencia alemana" hereda la influencia del maestro Eckhardt o de Jacob Böhme. Se podría descubrir ahí también la oscura filiación de la mística judía, para la cual la llamada ciencia filosófica no es más que la iniciación a una "ciencia profética" superior, así como "la ciencia combinatoria" es superior a la lógica formal (Abraham Aboulafia, *Épître des sept voies*, París, Editions de l'Eclair, 1985).

en cada uno de sus objetos particulares"[10]. Semejante ciencia es susceptible de concederse libertades excesivas. Debe cuidarse del desdén estéril hacia la ciencia normal (la "ruda ciencia inglesa", o "baconiana", de Darwin) y del desprecio hegeliano hacia la "cosa que se aprende". Esa "cosa" es un momento necesario del desarrollo científico: "Hay una ciencia en sentido común y corriente, y no sólo una sabiduría reservada a los titanes idealistas, cuando se trabaja con cosas que se pueden aprender y enseñar, y cuya utilización, en consecuencia, puede ser impugnada por cualquier colega. Lo que no es verificable a través de cosas enseñables (transmisibles) puede presentar un interés superior a cualquier tipo de ciencia, pero no será precisamente una ciencia"[11].

---

10. Goethe, *Notes pour l'histoire de la théorie des couleurs*. El propósito de esta ciencia alemana se encuentra igualmente planteado en Fichte. Para él, la *Teoría de la ciencia (Wissenschaftlehre)* "es filosofía trascendental como la filosofía kantiana, y de esa manera, es completamente semejante a ella en cuanto que no plantea lo absoluto en la cosa, como antaño, ni en el saber subjetivo, lo que, hablando con propiedad, no es posible, sino que lo plantea en la unidad de ambos". Por fuera de esta teoría no se puede esperar "en el mundo de las ciencias", otra evidencia que la evidencia fáctica, en otras palabras, la evidencia alcanzada por la contingencia de todo lo que existe, en oposición a la evidencia esencial o "genética" de la razón. Así, la matemática puede tener precisamente, "evidentes pretensiones" y algunos de sus representantes suelen "hacer el ridículo" de querer elevarla por encima de la filosofía: se trata de tentativas vanas. Lejos de ser despreciable, la evidencia fáctica de las ciencias positivas puede acceder, en cambio, a la evidencia genética gracias al recurso de la filosofía, única capaz de desarrollar una crítica integral de sí misma, a diferencia de las ciencias hipotético-deductivas: "Nuestra intención no es, ciertamente, alterar los límites de las ciencias; pero solamente se debe reconocer esto: las matemáticas, tanto como todas las otras ciencias, deben saber que no son las ciencias primeras, ni están fundadas en sí mismas, sino que los principios de su propia posibilidad residen en otro saber que les es superior. Pero en realidad, si es verdad que en las ciencias reales no hay en ninguna parte otros principios que los fácticamente evidentes, y si la *Teoría de la ciencia* quiere introducir, por el contrario, una evidencia absolutamente genética y sólo derivar de ella la evidencia fáctica, es claro que interiormente difiere de manera completa, en su espíritu y en su vida, de todas las formas anteriores del uso de la razón en la ciencias". (Fichte, *La Théorie de la science*, exposición de 1804).

11. Manuel Sacristán, "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia", 1980, reproducido en el libro *Sobre Marx y marxismo*, Barcelona, Edición

Interrogándose sobre el protocolo de elaboración de sus propias categorías la crítica replica a la ciencia establecida. Por ello Marx concibe persistentemente su tarea como "crítica de la economía política".[12]

¿Deutschen Wissenschaft? ¿Ciencia "alemana"?

¿A qué remite esta germanidad? Al célebre "retraso" político alemán: retraso político de la unidad alemana y de la edificación de su Estado, retraso económico de una sociedad fragmentada y refrenada por sus hidalgüelos, retraso tecnológico y científico. Cuando Inglaterra y Francia ya han entrado en la era del capitalismo competitivo, Alemania sigue rumiando el mito de sus citas fallidas. De ahí, probablemente, la desconfianza romántica frente a la emergencia de la razón instrumental, a la espera de las furiosas bodas de sangre entre esta razón fría y los calientes misterios del suelo y las raíces.

En el desarrollo desigual y combinado del mundo, en la discordancia de los tiempos y la no contemporaneidad de las contradicciones, un retraso es también la condición para un "avance". Marx es perfectamente consciente de ello: "Los alemanes, en efecto, hemos compartido las restauraciones de la historia moderna sin haber tomado parte en sus revoluciones".[13] La revolución política en Francia es seguida por una

Icaria, 1984. La fecha tiene su importancia: el entusiasmo por Popper se encuentra en su pleno apogeo y la "ciencia de Marx", tan prestigiosa unos años antes, recae en los infiernos de las "pseudociencias".

12. Manuel Sacristán señala que la manera de citar lleva todavía, en el libro primero de *El capital*, la huella de esta filosofía joven-hegeliana de la ciencia. El subtítulo de la obra *(Crítica de la economía política)* también lo atestiguaría así, aunque el plan final de conjunto haya alcanzado, según él, a disociar la parte propiamente crítica (llamada *Teorías sobre la plusvalía*) de la parte sistemática de los tres primeros libros. Aquí, aparentemente Sacristán cae en una incomprensión. La "crítica" no está reservada a la exposición histórica de las doctrinas económicas; atraviesa de parte a parte el conjunto del trabajo conceptual y *El capital* merece plenamente su subtítulo.

13. Karl Marx, Introducción a "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en K. Marx y F. Engels, *Obras fundamentales*, t. 1 (*Marx. Escritos de juventud*), *op. cit.*, pág. 492. Engels volverá sobre esta idea casi cuarenta años más tarde, en su prólogo de 1882 a la primera edición alemana

revolución filosófica en Alemania, cuyo retraso produce una ventaja específica: "Así como los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la mitología, nosotros, los alemanes, hemos vivido nuestra posthistoria en el pensamiento, en la filosofía. *Somos contemporáneos filosóficos del presente sin ser sus contemporáneos históricos.* La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia alemana [...]. Lo que para los pueblos progresivos es la ruptura práctica con las situaciones del Estado moderno es, para Alemania, donde esas situaciones ni siquiera se dan, antes que nada, la ruptura crítica con el reflejo filosófico de dichas situaciones". La desincronización entre desarrollo social y desarrollo filosófico no tiene nada de sorprendente. El retraso político se convierte en avance social, el "retraso" de la burguesía en "avance" del proletariado. Así, "el levantamiento silesiano comienza precisamente por donde terminan los levantamientos obreros inglés y francés, por la conciencia de la esencia del proletariado". La dialéctica del anacronismo alemán transforma un retraso práctico en avance teórico, un retraso político en avance social.

Hacia las fuentes de la ciencia alemana

Siguiendo los pasos de Hegel, Marx se resiste a la racionalidad exclusiva de la ciencia positiva. Mientras que las ciencias inglesas le dan la espalda a la totalidad para hundirse en la positividad práctica de los resultados parcelarios, la "ciencia alemana" posa la mirada crítica del conocimiento sobre sí misma. Esta ciencia no es un arcaismo recalcitrante, nostálgica de los alegres saberes, frente a las nuevas exigencias dis-

de *Del socialismo utópico al socialismo científico*: "El socialismo científico es un producto esencialmente alemán", porque sólo podía nacer en la nación donde la filosofía clásica había mantenido viva la tradición dialéctica consciente, es decir, "entre alemanes". "No fue sino hasta cuando las circunstancias engendradas en Inglaterra y Francia fueron sometidas a la crítica dialéctica alemana, y sólo en estas circunstancias, que se pudo llegar a un resultado real."

ciplinarias. Manifiesta, más bien, la presencia de una totalidad destotalizada, negativa e insatisfecha, que evoca al recuerdo en las aporías de la técnica.[14]

En una época en que la ruptura entre ciencia y filosofía todavía no se ha consumado, la *Fenomenología*, la *Enciclopedia* y la *Lógica* representan una tentativa desesperada de ciencia universal. Mientras que el entendimiento y las ciencias exactas sólo pueden conducir a enunciar las leyes mecánicas de un mundo material inerte, la "ciencia alemana" perpetúa la ambición de un saber absoluto.[15]

Este "otro saber" reivindicado frente a la matematización unilateral de una modernidad amarga, tiene sus antecedentes. La búsqueda de una racionalidad no instrumental sin que la filosofía se aniquile conduce ineluctablemente a Spinoza. Ésta es, precisamente, con la *Lógica* hegeliana, la primera fuente de la ciencia según Marx. Desde 1841, Marx transcribe largos pasajes del *Tratado teológico político* en un cuaderno de título sorprendente:

Spinoza
Tratado teológico político
de
Karl Heinrich Marx, Berlín, 1841.[16]

14. Ver Georges Labica, *Le Statut marxiste de la philosophie*, París, PUF, 1977: "La voluntad de una alianza 'científica' entre teoría y práctica, con la que ya hemos topado, encuentra ahí su expresión más concreta; pero induce a una problemática nueva que no deja en reposo el concepto mismo de filosofía, ya que incita a interrogarse sobre las condiciones de posibilidad de una salida de la filosofía, aquí solamente señalada". (pág. 45). Ver también los trabajos de Theodor Shanin sobre el último Marx y Rusia.
15. Esta ciencia filosófica que se busca por sí misma, a diferencia de un saber que no se preocupa por el por qué de las cosas, busca la verdad de lo que cambia sin cesar. En Aristóteles, esta ciencia del filósofo es la del ser como ser, mientras que la física y las matemáticas no son más que regiones de la filosofía. (Ver Aristóteles, *La metafísica*, y Alexandre Koyré, *La Physique d'Aristote*.) (Ediciones en castellano: *Metafísica*, España, Editorial Gredos, 2000; *Estudios de historia del pensamiento científico*, Madrid, Siglo XXI, 1988.)
16. Yirmiyahu Yovel destaca el carácter insólito de este título: "¿De Karl Marx? En ese caso, es un perfecto plagio: no hay una sola frase de ese cuaderno

El interés de Marx por ese *Tratado* es coherente con sus preocupaciones políticas y jurídicas del momento. Spinoza quiere sustraer a la filosofía de la tutela teológica. A la filosofía, y no a la ciencia. La frontera decisiva pasa, entonces, entre la teología y la filosofía, que abarca no sólo al conocimiento analítico y discursivo (el único considerado hoy en día como científico) sino también al conocimiento "sinóptico e intuitivo". La filosofía no se contenta con conocer al mundo, sino que debe apuntar al objetivo ético supremo de la salvación. Negándose a disociar dos formas de racionalidad, "discursiva e intuitiva, fragmentaria y sinóptica, emocionalmente apagada y emocionalmente explosiva", Spinoza propone una práctica de la razón que alía ciencia y ética.[17]

Esta nueva alianza define al "conocimiento del tercer tipo". Conocimiento por "experiencia vaga" o "de oídas", parcial e inadecuado, el conocimiento del primer tipo (o género) se define ante todo por los signos equívocos que lo envuelven. Conocimiento racional por las causas, el conocimiento del segundo género revela las nociones comunes generales que todavía no permiten acceder al conocimiento de la esencia singular. Conocimiento intuitivo y místico para algunos, conocimiento racional superior para otros, el conocimiento del tercer tipo, intuitivo y racional a la vez, es amor intelectual por Dios. Este conocimiento accede a las esencias y reúne las ideas adecuadas de nosotros mismos, de Dios y de las otras cosas. La búsqueda de singularidad lo opone al conocimiento del segundo tipo: "Entre más conocemos a las cosas singulares, más conocemos a Dios." Producir este conocimiento es producir la idea de su propia capacidad para producirse y para conocerse a sí mismo. Es, pues, entrever la verdad como sujeto y au-

que Marx no haya copiado de Spinoza. Pero ese podría ser un acto de apropiación. Porque el pensamiento de Spinoza sigue siendo el fundamento del pensamiento ulterior de Marx. [...] Spinoza contrabalancea y corrige a Hegel, restableciendo el concepto de naturaleza y del hombre como ser natural concreto, lejos de las alturas nobles y semirreligiosas del *Geist* hegeliano" (*Spinoza et autres hérétiques*, París, Seuil, 1991).

17. *Ibid.*, pág. 203.

todesarrollo: "El conocimiento del tercer género sólo será él mismo un conocimiento consumado en el momento en que hayamos reconstruido genéticamente la combinación de movimiento y reposo que define a nuestra esencia singular"[18].

Marchando de la idea adecuada de los atributos de Dios al conocimiento de las cosas, este conocimiento reúne en un solo vistazo "una multiplicidad de cadenas de derivaciones", de modo que el objeto y el modo de conocimiento sean ahí transformados juntos. Si la ciencia intuitiva expresa una forma superior de racionalidad, no debería *boicotearse* la forma ordinaria de la *ratio*, porque no hay acceso directo a las esencias inmanentes. Hay que comenzar, pues, por explicar al objeto de manera externa, para dar cuenta de "su magnitud inesencial", para permitir a la intuición recobrar a continuación toda la información causal en una nueva síntesis: "El esfuerzo o el deseo de conocer a las cosas a través del tercer género de conocimiento no puede nacer del primer género, sino precisamente del segundo" y "de ese tercer género, nace la satisfacción más elevada que se pueda tener al respecto". Apasionado por el progreso de las ciencias positivas, Spinoza desaprueba preventivamente, sin embargo, a la ideología cientificista incubada por sus éxitos.

El conocimiento del primer tipo se mantiene en el nivel de la imaginación y las representaciones. El del segundo tipo no ofrece más que un aspecto parcial de la realidad, al que todavía le falta esta "comprensión de las cosas en su esencia singular". El conocimiento del tercer tipo mantiene la unidad crítica de los razonamientos matemático y narrativo. Conocimiento mediado de sí, el momento intuitivo corona ahí el proceso de objetivación científica. Las cosas, entonces, son "comprendidas por su esencia singular y no solamente por sus

18. André Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*, París, Kimé, 1994, pág. 53. Para el comentario sobre este conocimiento del tercer género ver también Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, París, Éditions de Munuit, 1981 (Edición en castellano: *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 1984); Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, París, PUF, 1985.

leyes universales, y *las causas* que las determinan son comprendidas como *lógicas e inmanentes, y no como mecánicas y transitivas*". Dios ya no aparece como ser o concepto abstracto, sino como totalidad y singularidad concretas. El filósofo, finalmente, puede "penetrar la organización interna de la naturaleza, cuando no poseía de ella más que su cara externa"[19].

Con el "sentimiento de goce de la cosa misma", el saber racional ya no está separado del goce estético. Reconociendo su deuda con Spinoza, Hegel le reprocha sin embargo una concepción de la totalidad inerte y unilateral por falta de mediaciones y de negación: "Porque Spinoza no aprehendió la negación más que unilateralmente, no se encuentra en su sistema el principio de la subjetividad, de la individualidad, de la personalidad, el momento de la conciencia de sí en el ser". La teoría se vuelve realidad en la medida en que es, para un pueblo, la realización de sus necesidades. Fundadora de un nuevo saber, la filosofía spinozista de la inmanencia no plantea todavía la mediación de la historicidad que hace del hombre su propio creador.

Corrigiendo a Spinoza a través de Hegel y a la inversa, Marx hará del trabajo la relación con la naturaleza a través de la cual "el hombre se contempla a sí mismo en un mundo de su creación". Por ello, pionero del "pasaje Norte-Oeste" considera a la división de las ciencias en ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre como un momento condenado a abolirse, no por decreto sino al término de un proceso histórico efectivo, en "una sola ciencia": la de la naturaleza humanizada y el hombre naturalizado.[20]

Una *scienza nuova*, en cierto modo.

19. Yirmiyahu Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, *op. cit.*, pág. 219.

20. A propósito de ese "pasaje Norte-Oeste", Michel Serres invoca naturalmente a Leibniz: "Ya a comienzos de la edad clásica se dividía a las ciencias o se las clasificaba comparándolas con continentes separados; de esta imagen se burlaba Leibniz sosteniendo que más valía, para clasificar a las ciencias, tomar la metáfora del mar que tan fácilmente, decía, puede dividirse en océanos o en cuencas con la ayuda de una espada". (Michel Serres, *Le Passage du Nord-Ouest*, París, Éditions de Minuit, 1986, pág. 165.) (Edición en castellano: *El pasaje del noroeste*, Madrid, Debate, 1991.) Leibniz, *Marx, ¿el mismo combate?*

El capital descifra la dinámica emancipadora inscripta en las leyes inmanentes y tendenciales de la realidad. En tanto que ciencia negativa, la "crítica de la economía política" ya no es una ciencia regional instalada entre otras en las divisiones y las clasificaciones del saber académico. Deviene, propiamente hablando, el momento que permite recobrar el movimiento de totalización del conocimiento en una sociedad específica –capitalista– en donde la economía determina la totalidad. Juicio de hecho y juicio de valor coinciden ahí como en el "conocimiento del tercer tipo".[21]

La emancipación histórica, en efecto, no podría derivar de un imperativo moral exterior a su objeto. La lucha no obedece ni a los espejismos de la utopía ni a la impaciencia de la voluntad. No puede alcanzar la liberación más que a través del reconocimiento consciente de la coacción y del despliegue de un esfuerzo condicionado. Aunque comprende perfectamente esta dialéctica liberadora de la inmanencia, Yovel se niega a seguir el spinozismo radical de Marx hasta el fin de su lógica. Lo acusa de recaer en la trampa de una trascendencia mal superada: "Porque historiza la Redención y considera a la totalidad de la especie humana como su sujeto, Marx debe admitir una especie de teleología secular. La Redención ya no puede ser predicha a través de un cálculo de probabilidad determinista y la sombra de la teleología ilícita se dibuja de nuevo en el horizonte. Todo lo que Marx puede hacer lógicamente es afirmar que, desde el punto de vista de los hechos históricos, nos acercamos al objetivo al fundar esta tesis en un análisis dialéctico del nacimiento del capitalismo y de sus conflictos internos, a través de los cuales una nueva era parece a punto de comenzar"[22].

21. Para Yovel, *El capital* se inscribe claramente "en la huella spinozista". Se trata de "discutir la visión ética y las poderosas aspiraciones del hombre como si se tratara de puntos, líneas y cuerpos". Después de la geometría de las pasiones, una geometría dinámica de los conflictos sociales.
22. Yirmiyahu Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, *op. cit.*, pág. 395.

La historización de la substancia spinozista parece coincidir con una teleología histórica calcada sobre la teleología natural kantiana. "Todas las disposiciones naturales de una criatura están determinadas de manera que se desarrollen un día completamente y conforme a un objetivo". Con esta primera propuesta de *La idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolítico*, el círculo especular, en efecto, estaría rigurosamente cerrado, si Kant no planteara inmediatamente la cuestión de "la libertad del querer", sin la cual ya no hay espacio ni acción políticos concebibles. ¿Cómo conjugar la determinación de las leyes universales de la naturaleza con esta aptitud humana para decidir? El designio de la naturaleza no encarna ni en los individuos ni siquiera en las generaciones. Se inscribe en el encadenamiento de las generaciones y en la transmisión acumulativa de un saber que toma la forma de progreso. El conocimiento hipotético del plan de la naturaleza ya no anula, entonces, la libertad del querer. Le da, por el contrario, todo su sentido. Si la historia fuera acumulación y apilamiento de hechos caóticos, la idea misma de una elección racional perdería toda significación. En la medida en que existe una anticipación, una tensión hacia el fin, "el objetivo del esfuerzo a realizar" anima una libertad determinada.[23]

De igual manera, en Marx la antinomia de la necesidad y la libertad se resuelve en lo aleatorio de la lucha.

Polémica asignación de la ciencia a una cultura históricamente situada, la invocación de la "ciencia alemana" llama la atención sobre las fuentes de una cientificidad a la cual la tradición positivista se mantuvo obstinadamente refractaria. Las razones por las cuales Spinoza, Hegel y Marx fueron objeto en Francia de tanta ignorancia, hostilidad y malentendidos tienen a menudo raíces comunes.[24]

23. Se encuentra en Husserl una concepción teleológica de la historia, en el sentido de "proceso de finalidad", infinita y abierta, que no implica ni fatalidad mecánica ni progreso histórico necesario.

24. La historia de la recepción en Francia de Spinoza es, en gran medida, la de una larga incomprensión inaugurada por la hostilidad de Malebranche

Si el papel de Spinoza en la formación de Marx ha sido objeto de numerosos estudios, el de Leibniz es menos conocido. La pista spinozista lleva sin embargo a Leibniz, quien, en busca de una lógica de lo probable y de una metafísica de los posibles, de un acuerdo entre fe y razón, necesidad y contingencia, gracia y libertad, se proclama "nada menos que cartesiano". A la mecánica cartesiana puesta en movimiento por la papirotada original, Leibniz opone la irreductible contingencia de lo que sucede: lo aleatorio no es una ilusión de nuestra ignorancia y nada escapa a la realidad de los posibles.[25]

A diferencia de la analítica cartesiana, la primacía de la totalidad conduce de la Armonía universal a los fragmentos. La *Monadología* reconstituye el punto de vista de Dios, que ve todas las cosas a la vez en su individualidad y en su unidad. Exige, para hacer eso, una lógica que vaya de lo general a lo particular, de lo posible a lo real; "una matemática de los

---

hacia "el miserable Spinoza", continuada por las diatribas de Masillon y por las rimas groseras de Voltaire contra ese "pequeño judío de larga nariz y tez muy pálida". Del obispo de Avranches a Bayle, creyentes del XVII e incrédulos del XVIII tuvieron las mismas dificultades para entender este pensamiento diferente (ver Paul Janet, "Le spinozisme en France", *Revue philosophique*, febrero de 1882). Cuando no fue aceptado sobre la base de un malentendido, Hegel chocó con una incomprensión análoga. En la tradición inaugurada por Quinet, Kant fue el filósofo constituyente y legislativo de la Tercera República de los Cripure, mientras que el sistema hegeliano era gustosamente rebajado a "una apología logicista de los hechos".

25. Ver Georges Friedman, *Leibniz et Spinoza*, París, Gallimard, "Idées", 1975; Yvon Belaval, *Leibniz, initiation á sa philosophie*, París, Vrin, 1969; Emile Boutroux, *La Philosophie allemande au XVIIe siecle*, París, Vrin, 1948. Michel Vadée, quien desarrolla atinadamente el aporte de Aristóteles en *Marx penseur du possible*, no se detiene en la metafísica leibniziana de lo posible. Señala, sin embargo, en una nota, que Nikolaï Hartmann considera a Leibniz y a Hegel como los dos únicos grandes aristotélicos desde la Edad Media. Recuerda también que, para preparar su defensa de tesis, Marx, siguiendo los consejos de Bruno Bauer, trabajó especialmente a Aristóteles, Spinoza y Leibniz. Aunque no profundiza esta pista, Vadée, entonces, no la ignora: Marx "forma parte de esos filósofos que, como Leibniz y Hegel entre los modernos, Aristóteles y Heráclito entre los antiguos, rechazaron la concepción mecanicista de la naturaleza" (pág. 265). Perspicaz, Lenin es de aquellos que señalan la importancia de Leibniz para Marx (¡a pesar de sus "santurronerías" y su lado "lasalleano" –conciliador– en política!).

conceptos", que se acerque, aunque sin alcanzarlas (porque el conocimiento sintético intuitivo sólo pertenece a Dios), a las "verdades contingentes" inaccesibles a la matemática del número.

Como Spinoza, Leibniz se resiste a la idea de una ciencia exclusiva de lo general. Lo general es abstracto; lo concreto, siempre singular. En el movimiento de la materia a la vida, cada ser individual expresa al universo entero desde cierto punto de vista. Universalidad e individualidad se concilian en él. Unidad viva, la mónada escapa a la combinatoria formal y se sumerge en una historia ritmada por las singularidades del "tiempo efectivo". Ese pasaje instituye un modo de verdad histórica asignada "en tiempo y lugar determinados": esta verdad ya no se refiere a los posibles, sino a los acontecimientos.[26] Lo posible *sub ratione generalitatis* (regido por la necesidad bruta) se distingue de lo posible *sub specie individuorum* (regido por la necesidad hipotética). Todos los mundos posibles son contingentes y cada clase de posibilidad constituye el objeto de un saber específico: para las posibilidades simples, "la ciencia de la inteligencia simple"; para los acontecimientos actuales, "la ciencia de visión"; para los acontecimientos condicionales (que sobrevendrían bajo ciertas condiciones), una "ciencia media", que no es la de los futuros condicionales sino la de los "posibles contingentes en general". Mientras que la *ciencia de la inteligencia simple* se aplica a las verdades posibles y necesarias, y la *ciencia de visión* a las verdades contingentes y actuales, *la ciencia media* apunta a las verdades posibles y contingentes.[27]

Esta distinción entre necesidad bruta (o absoluta) y necesidad hipotética, entre *müssen* y *sollen*, contribuye a desbaratar las frecuentes incomprensiones sobre la noción de necesidad en Hegel y en Marx. Se encuentra siempre en Leibniz una causa del querer, pero ese querer que hace de

26. Ver Michel Fichant, postfacio de *De l'horizon de la doctrine humaine*, París, Vrin, 1993.

27. Leibniz, *Essai de Théodicée*, París, Garnier-Flammarion, 1969, pág. 428.

nosotros seres humanos, escapa sin embargo a la estricta necesidad lógica. La historia no conoce más que singularidades y verdades existenciales que escapan a la necesidad bruta. Todo lo que está dado y existe verdaderamente supone una elección y una voluntad, una necesidad moral irreductible a la abstracción del número. Dios es síntesis de inteligencia y voluntad. Sus decisiones son, a la vez, necesarias y posibles.[28]

Mientras que Descartes separa entendimiento y voluntad divina, sabiduría y bondad, la teología leibniziana conjuga, de esa manera, ciencia y fe, para coronar en Dios a la jerarquía de las causas lógicas y mecánicas. Tal es precisamente, en efecto, la ambición de esta "ciencia alemana": la aplicación de las matemáticas a las cosas finitas y contingentes, la alianza reencontrada de la moral y la ciencia, de la determinación y la libertad. En el horizonte de tal ciencia, el saber analítico de lo universal se funda en la visión intuitiva de lo particular, que es lo propio de Dios. "Ciencia general de las magnitudes finitas", el álgebra explora simplemente el enfoque de una ciencia de lo infinito, que sería "la parte superior de la ciencia de la magnitud"[29].

En la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, Hegel sienta las bases de lo que en la *Enciclopedia* devendrá la ciencia de las ciencias. Las llamadas ciencias humanas son superiores a las de la naturaleza. La historia es su culminación, porque nada vale para el hombre que no sea objeto de su

28. "En resumen, si sólo se considera el entendimiento divino, la tesis de Leibniz podría resumirse así: no pueden existir más que individuos; no hay dos individuos idénticos; en consecuencia, incluso para Dios, las verdades existenciales no pueden resolverse como idénticas. Pero, por otra parte, la pura necesidad lógica, bruta, está fundada en la reducción a los idénticos. Las verdades existenciales escapan, pues, a la necesidad bruta. ¿Y cómo? A través de la decisión que autoriza su contingencia. Dios las distingue de las verdades absolutamente necesarias como lo electivo de lo ineluctable [...] Dios, al escoger entre una infinidad de mundos posibles, escogió por ello mismo entre 'una infinidad de leyes, unas propias para uno, otras para otro'." (Yvon Belaval, *Leibniz...*, *op. cit.*, pág. 162.)

29. Leibniz, carta a J. P. Bignon, 24 de enero de 1794.

propia toma de conciencia. El conocimiento que el espíritu toma de sí mismo y por sí mismo a través del conocimiento del mundo es el objetivo último de la ciencia.

La idea hegeliana de una filosofía de la naturaleza y de un conocimiento de la vida se opone al desmembramiento y a la cohabitación indiferente de los saberes. Esta idea no se resuelve ni en la estetización romántica ni en la manía clasificatoria que obsesionan al siglo. Contra la fragmentación de los discursos científicos, se esfuerza por establecer una circulación transversal y recobrar el movimiento universalizante del conocimiento: "El espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu es la ciencia. Ésta es la realidad de ese espíritu y el reino que el espíritu se construye en su propio elemento [...]. Este devenir de la ciencia en general o del saber es lo que expone esta *Fenomenología* del espíritu"[30].

30. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1996, págs. 19 y 21 (traducción del alemán Wenceslao Roces). Esa relación de la filosofía con la ciencia es ampliamente desarrollada en la *Fenomenología*: "La ciencia no es aquel idealismo que, en vez del dogmatismo de la afirmación, se presenta como un dogmatismo de la seguridad o el dogmatismo de la certeza de sí mismo [...]. Esta naturaleza del método científico, consistente de una parte en no hallarse separada del contenido y, de otra, en determinar su ritmo por sí misma encuentra su verdadera exposición, como ya hemos dicho, en la filosofía especulativa [...]" (págs. 37 y 38). Sobre la clasificación de los saberes en el siglo XIX, ver Patrick Tort, *La Raison classificatoire*, París, Aubier, 1989. En sus textos sobre las ciencias, Engels parece, él mismo, desgarrado entre la manía clasificatoria y la nostalgia por la gran síntesis alemana. El paso de las ciencias a "la teoría" sigue caracterizando, para él, el dominio de la ciencia alemana. "La investigación empírica de la naturaleza ha acumulado una masa tan enorme de material positivo de conocimiento, que la necesidad de ordenarlo sistemáticamente y por su trabazón interna en cada campo de investigación es algo sencillamente irrefutable. Y menos irrefutable es la necesidad de establecer la debida trabazón entre los distintos campos del conocimiento. Pero con esto, las ciencias naturales entran en el campo teórico, donde fallan los métodos empíricos y donde sólo el pensamiento teórico puede prestar un servicio. Mas el pensar teórico sólo es un don natural en lo que a la capacidad se refiere. Esta capacidad ha de ser cultivada y desarrollada, y hasta hoy, no existe más remedio para su cultivo y desarrollo que el estudio de la filosofía anterior" ("Viejo prólogo para el *Anti-Dühring*", en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, *op. cit.*, t. III, pág. 59).

Las "verdades matemáticas" no deberían ser pues la última palabra de la ciencia, sino sólo uno de sus momentos. Porque "el movimiento de la demostración matemática no forma parte de lo que es el objeto, sino que es *una operación exterior a la cosa*". Las ciencias positivas participan del conocimiento filosófico según el cual "el devenir del ser allí como ser difiere del devenir de la esencia o de la naturaleza interna de la cosa". Dicho conocimiento contiene "en primer lugar, [...] lo uno y lo otro, mientras que el conocimiento matemático sólo representa el devenir del ser allí". En segundo lugar, unifica esos dos movimientos particulares: "El movimiento es, de este modo, el doble proceso y devenir del todo, consistente en que cada uno pone al mismo tiempo lo otro, por lo que cada uno tiene en sí los dos como dos aspectos; juntos, los dos forman el todo, al disolverse ellos mismos, para convertirse en sus momentos"[31]. La arrogancia de las ciencias positivas frente a la filosofía, entonces, carece de fundamento. Las ciencias positivas sacan su orgullo de un conocimiento falible, "defectuoso" tanto por la pobreza de su objetivo como por la "defectuosidad de su materia". El fin de la matemática no debería ser otro, en efecto, que la magnitud como "relación inesencial, aconceptual". Se trata de un movimiento del saber que "opera en la superficie" y "no afecta a la cosa misma", porque "lo real no es algo espacial, a la manera como lo considera la matemática". Por ello nunca alcanza más que "lo verdadero irreal" y se contenta con "proposiciones fijas, muertas": "[...] es el concepto el que escinde el espacio en sus dimensiones y el que determina las conexiones entre éstas y en ellas [...]".

De ahí "la necesidad de otro tipo de saber".

De un saber filosófico que contemple "la determinación en cuanto es esencial": el elemento de la filosofía es "el proceso que engendra y recorre sus momentos, y este movimiento en su conjunto constituye lo positivo y su verdad. Por tanto, ésta entraña también en la misma medida lo negativo

31. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, pág. 29.

en sí, lo que se llamaría lo falso, si se lo pudiera considerar como algo de lo que hay que abstraerse. Lo que se halla en proceso de desaparecer debe considerarse también, a su vez, como esencial, y no en la determinación de algo fijo aislado de lo verdadero, que hay que dejar afuera de ello, no se sabe dónde, así como tampoco hay que ver en lo verdadero lo que yace del otro lado, lo positivo muerto". De ahí la transformación de la relación entre las ciencias positivas "inglesas" y la "ciencia alemana" (o filosofía), conforme al proyecto inicial de la *Fenomenología*: "Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia –a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real–: he ahí lo que yo me propongo".

Este ambicioso objetivo expresa la negativa a abandonar la historia de la filosofía a los infiernos precientíficos. Salvar a la filosofía al someterla al constreñimiento formal de la ciencia es, al mismo tiempo, salvar a las ciencias del formalismo vacío que las acecha: "[A la filosofía] se la reputa frecuentemente como un saber formal y vacío de contenido y no se ve que lo que en cualquier conocimiento y ciencia es verdad aun en cuanto al contenido, sólo puede ser acreedor a este nombre cuando es engendrado por la filosofía; y que las otras ciencias, por mucho que intenten razonar sin la filosofía, sin ésta no pueden llegar a poseer en sí mismas vida, espíritu, ni verdad"[32]. Hegel vuelve a ello en la *Lógica*: "La filosofía, si tiene que ser ciencia, no puede [...] tomar en préstamo para este fin sus métodos de otra ciencia subordinada, como sería la matemática [...]. A lo sumo una fundamentación razonada o una explicación del concepto de ciencia puede lograr que dicho concepto sea llevado ante la representación y que se alcance de él un conocimiento histórico. Pero una definición de la ciencia, o más exactamente de la lógica, tiene su prueba sólo en aquella necesidad de su nacimiento. La definición, con la cual una ciencia cualquiera inicia su comienzo absoluto, no puede contener más que la ex-

32. *Ibid.*, págs. 44-45.

presión determinada y metódica de lo que uno se representa, de modo convenido y notorio, como el objeto y fin de la ciencia misma. Que justamente uno se lo represente de esta manera, es una aseveración histórica [...]". Verdad y certeza, sujeto y objeto, concepto y lo real, tienden entonces, histórica, asintomáticamente, a confundirse. Ese movimiento tendencial produce relaciones de verdad.

Hegel no se contenta con localizar el no saber. Introduce el tiempo en la lógica. La temporaliza, sin ceder por ello al relativismo. La historicidad del conocimiento suprime, en efecto, su relatividad. La ciencia de una totalidad en devenir. El concepto de ciencia especulativa radicaliza, así, la revolución copernicana de Kant, para quien el saber del hombre sobre sí mismo determina no solamente su propio comportamiento, sino también los otros modos del saber.

De la misma forma en que la esencia es, según Hegel, "la verdad del ser", el valor es la verdad del capital, su "pasado intemporal", más allá de sus metamorfosis. Negación de los valores de uso particulares, la forma valor es una esencia desubstancializada, irreductible sin embargo a una "relación pura" indiferente al intercambio real de bienes materiales. Como relación, esta forma de valor determina su propio contenido mensurable. Así como la esencia se fenomenaliza en la existencia, el valor se fenomenaliza en el capital. Pero el mundo fenoménico es la imagen invertida del mundo en sí: "El polo norte en el mundo fenoménico es, en sí y por sí, el polo sur, y viceversa"[33]. La realidad, en definitiva, es "unidad de la esencia y la existencia", unidad del valor y el capital. Es esta relación la que la ciencia tiene por tarea elucidar.

¿Pero qué ciencia?

En *El capital*, el movimiento del conocimiento sigue el "vasto silogismo" de la lógica hegeliana. Parte de las relaciones mecánicas de explotación y del tiempo lineal subyacente

33. G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Argentina, Solar/Hachette, 1968, pág. 448 (traducción del alemán Augusta y Rodolfo Mondolfo).

(libro primero) para pasar por las relaciones químicas de las permutaciones cíclicas de la circulación (libro segundo) y desembocar en las relaciones y en el tiempo orgánico de la reproducción (libro tercero). "Esto constituye el carácter del mecanismo, es decir que cualquier relación que se verifique entre los elementos vinculados, les queda extraña [...]. Una manera mecánica de representación, una memoria mecánica, una costumbre o una manera mecánica de actuar significan que falta la propia compenetración y presencia del espíritu, lo que el espíritu comprende y hace."[34] Mientras que el objeto mecánico es una totalidad indiferente a toda precisión, la precisión y en consecuencia "la relación con otros y la modalidad de esa relación" forman parte de la naturaleza misma del objeto químico: "El propio quimismo es la primera negación de la objetividad indiferente y de la exterioridad de la determinación". En las combinaciones químicas, la variación progresiva de las proporciones y las mezclas "da lugar a *nudos y saltos* tales que dos sustancias que ocupan puntos particulares sobre la escala de las mezclas forman productos que poseen cualidades particulares"[35]. La noción de afinidades electivas procede de esas relaciones químicas. Con esos nudos y esos saltos, el tiempo del quimismo ya no es el tiempo lineal homogéneo del mecanismo.

El quimismo sigue participando, sin embargo, del camino escarpado de la abstracción que lleva a la síntesis concreta de lo vivo: "La idea de la vida corresponde a un objeto tan concreto y, si se quiere, tan real, que con ella puede parecer excedido el ámbito de la lógica, según la representación habitual de la misma [...]. Por cierto, si la lógica no tuviera que contener nada más que formas del pensamiento vacías, muertas, entonces no podría en ella tratarse ningún contenido tal como la idea o la vida. Si, empero, el objeto de la lógica es la verdad absoluta, y si la verdad como tal consiste esen-

34. *Ibid.*, pág. 627.
35. *Ibid.*, pág. 645.

cialmente en el conocer, entonces por lo menos el conocer tendría que ser tratado por ella"[36].

Por lo tanto, ¡lo real es viviente! El capital también.

Para superar la antinomia de la Lógica y de la Vida se necesita, entonces, una lógica que vaya más allá de la "concepción normal". Una lógica de lo vivo: "La autodeterminación del viviente es su juicio o sea su limitarse, por cuyo medio se refiere a lo exterior como a una objetividad presupuesta, y está en acción recíproca con ella".

Lo vivo es, en efecto, "lo individual", la irreductible singularidad.

En *El capital*, como en la *Lógica*, solamente en la *reproducción* la "vida es algo concreto y es vitalidad; tiene ahora solamente en sí, como su verdad, también sentido y fuerza de resistencia"[37]. "En todas las otras ciencias", precisa la introducción a la *Lógica*, objeto y método son distintos. El concepto mismo de ciencia constituye, en cambio, el objeto y el desenlace de la lógica. Es, pues, "la ciencia del pensamiento en general", que supera la separación entre forma y contenido, verdad y certeza, la que se encuentra en práctica en "la conciencia ordinaria": "La carencia de contenido de las formas lógicas se encuentra más bien sólo en la manera de considerarlas y tratarlas. Cuando son consideradas como determinaciones firmes, y por ende desligadas, en lugar de ser reunidas en una unidad orgánica, son formas muertas, donde ya no reside el espíritu, que constituye su concreta unidad viviente [...]. Pero la misma razón lógica es lo sustancial o real, que contiene en sí todas las determinaciones abstractas, y constituye su unidad sólida, absolutamente concreta".

Así concebida, la lógica ya no es "lo universal abstracto, sino lo universal que comprende en si la riqueza de los particulares"[38]. La gran *Lógica* está dividida en dos partes: la doctrina

36. *Ibid.*, pág. 671.

37. *Ibid.*, pág. 677.

38. *Ibid.*, págs. 45 y 53. La lógica es formal en la medida en que se resigna a una ciencia de la forma y reduce a lo estático lo que es proceso. La exterioridad recíproca de sus elementos reduce a la lógica, que debería ser la

del Ser y la de la Esencia se oponen a la "Lógica subjetiva del concepto". Todo ser ocurre como movilidad entre ser-en-sí y ser-allí, esencia y existencia, interior y exterior, posibilidad y efectividad. En tanto que totalidad, la Vida es la luz que "hace aparecer al siendo en su verdad" y que suprime la antinomia entre naturaleza e historia. De ahí resulta una concepción del saber como "movimiento pensante". Mientras que la lógica empírica ordinaria no produce más que un "conocimiento irracional de lo racional", la *Lógica* constituiría, según Marcuse, "el fundamento de una teoría de la historicidad". Al suprimir la separación entre Naturaleza e Historia, el hombre cumple "el salto más considerable"[39].

Hegel, pues, abre la vía: "La indiferencia completa y abstracta de la medida desarrollada, es decir, de sus leyes, puede ocurrir sólo en la esfera del mecanismo, como aquélla donde lo corpóreo concreto es sólo la misma materia abstracta; las diferencias cualitativas de ésta tienen esencialmente por su determinación lo cuantitativo [...]. En cambio esta determinación de magnitud del material abstracto se halla perturbada ya en lo físico por la pluralidad y un conflicto consiguiente de las cualidades, aunque todavía más en lo orgánico. Pero no se presenta aquí sólo el conflicto de las cualidades como tales, sino que la medida se ve subordinada aquí a relaciones superiores. [...] la ciencia natural tiene todavía algo que investigar mucho más allá, acerca de la conexión de tales magnitudes con las funciones orgánicas de don-

ciencia del pensar, a un simple "calcular". La *Lógica* de Hegel muestra, por el contrario, el desarrollo del Concepto de lo abstracto a lo concreto y éste, al superar el dualismo esencia/existencia como la exterioridad del concepto al objeto, alcanza "la lógica de la cosa": así, "el objeto de la lógica sería el pensar, pero éste no puede estar dado de antemano". No puede ser más que pensar pensándose a sí mismo. Ese es exactamente el rol de la crítica con relación al capital: no una ciencia como pensar dado de antemano, sino objeto que se anula pensándose a sí mismo.

39. Herbert Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, España, 1970 (traducción de Manuel Sacristán). También para Geymonat, como para Vico, es la historia la que obliga a admitir otro tipo de racionalidad.

de dependen en todo. Pero el ejemplo más próximo, del rebajarse una medida inmanente a una magnitud determinada sólo extrínsecamente, consiste en el movimiento [...]. Pero todavía menos en el reino del espíritu tiene lugar un desarrollo de la medida propio y libre. Se ve por ejemplo muy bien que una constitución republicana como la ateniense o una aristocrática transformada por la democracia, puede tener lugar sólo en una cierta magnitud del Estado; o que en una sociedad civil desarrollada las cantidades de los individuos que pertenecen a las diferentes profesiones se hallan recíprocamente en cierta relación; pero esto no da ni leyes de medidas ni formas propias de ellas. En lo espiritual como tal, se presentan diferencias de *intensidad...*". Marx recibió perfectamente este mensaje. Se puso en marcha hacia una manera de hacer ciencia allí donde se agotan las virtudes calculadoras del entendimiento.

El capítulo consagrado a la medida en la *Lógica* acaba con la invitación a cruzar las fronteras seguras del entendimiento (de la razón instrumental) para lanzarse a la búsqueda de un conocimiento que no debería reducirse a establecer, tallar, describir y calcular relaciones. Esta ciencia alemana, o filosófica, "no debe ser una narración de lo que sucede, *sino el conocimiento de lo que es verdadero en ello*, y además tiene que comprender basándose en lo verdadero, lo que en la narración aparece como un puro acontecer"[40].

¿La verdad de lo que sucede? Acontecimiento y verdad van juntos.

El conocimiento es el desarrollo de las diferencias que suceden. Ciencias de lo finito, a imagen de la geometría (cuyo espacio es la abstracción y el vacío), las ciencias analíticas (positivas) proceden esencialmente a través de comparaciones de magnitudes. El conocimiento sintético realiza la unidad de diversas determinaciones. Así, en el círculo de círculos ("la mediatización llevando el fin al comienzo") de la ciencia, "los fragmentos de la cadena representan a las

40. G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, *op. cit.*, pág. 521.

ciencias particulares, en la que cada una tiene un antes y un después". Pero esos fragmentos se juntan en la Idea Absoluta. Así como el capital remite a la unidad simple de la mercancía, que es su comienzo lógico, la Idea remite a "la inmediatez pura del Ser, en la cual toda determinación parece extinguida o eliminada por la abstracción". Totalidad concreta, el capital es, también él, el ser consumado de la mercancía.

Ciencia del concepto concibiéndose a sí mismo, la Lógica es "el *comienzo de otra esfera y de otra ciencia*". ¿Ciencia nueva? ¿Metaciencia?

Ciencia del tercer tipo, dice Spinoza.

Ciencia de lo contingente, precisa Leibniz.

Ciencia especulativa, agrega Hegel.

"Ciencia alemana", resume Marx. Su novedad coincide con "una de aquellas viejas ciencias que han sido más desconocidas en la metafísica de los modernos, y desde luego en general por la filosofía popular, sea de los antiguos, sea de los modernos"[41]. Dialéctica: apareció la palabra. Desgraciadamente, "a menudo se ha considerado a la dialéctica como un arte, como si se fundara sobre un talento subjetivo, y no perteneciera a la objetividad del concepto". Hay que considerar entonces sumamente importante el hecho de que la dialéctica "haya sido reconocida de nuevo como necesaria a la razón". El espíritu positivo y el cientificismo triunfante no estaban dispuestos a perdonar ese desafío a Hegel. Su dialéctica corría el riesgo de alterar de nuevo las fronteras de la ciencia y la ficción, de la verdad y el error. Estimulaba la rebelión contra el pacto del saber y el poder.

Nuestro siglo no ha dejado de confrontarse con este desafío, de desinsularizar y peninsularizar el concepto de ciencia, de experimentar la flotación de su frontera con la filosofía o la crítica, de descubrir en el desinterés científico insospechadas deudas sociológicas, de explorar por los caminos de la etnología y la antropología comparativas otros mo-

41. *Ibid.*, pág. 730.

dos de pensamiento a los cuales sería presuntuoso negar toda cientificidad. Ha quedado claro que durante mucho tiempo hemos vivido de las rentas de un paradigma científico históricamente datado.

La lógica dialéctica de Hegel se encuentra rehabilitada. Con ella estamos ante un concepto nuevo del tratamiento científico de las cosas, caracterizado por el hecho de que las leyes del pensar no son exteriores al objeto pensado y que el movimiento del pensar no resulta de una operación exterior. No hay reglas del pensar por fuera de su operación efectiva, no hay método exterior a su objeto. Esta lógica es precisamente el fundamento de una teoría de la historicidad. ¿Pero cómo pudo Marx conservar la médula lógica de la misma rechazando al mismo tiempo la filosofía de la Historia que sería su reverso? Dando vuelta el sistema. Con una teoría radicalmente inmanente de la historia ritmada por el conflicto, la lógica del pensamiento resulta a su vez modificada. La teoría de la historicidad deviene su fundamento.

Lo que se mantiene es el impulso hacia otra manera de hacer ciencia.[42] A contramano de la racionalización del Iluminismo, Hegel no varió en esto. Su conferencia inaugural de octubre de 1818 avanza la idea de que la nación alemana, que acaba de "salvar su nacionalidad", se encuentra proyectada por su retraso a la vanguardia del frente filosófico: "Esta ciencia se ha refugiado entre los alemanes y sólo vive entre ellos". A la hora en que los saberes caen en el dominio de la opinión o de la simple convicción, Hegel mantiene la proa hacia la verdad: "Lo que me he propuesto y lo que me propongo como

42. Como lo escribe Catherine Colliot-Thélène, la segunda parte de la *Lógica* (doctrina de la esencia) "expone al fuego del pensamiento especulativo la consistencia de las categorías fundamentales de las disciplinas ordinarias: cosa, ley, fuerza, necesidad, causalidad, acción recíproca. Esta prueba revela no la falta de validez de esos saberes, sino el carácter limitado de la inteligibilidad que los mismos proponen [...]. En otros términos, la especulación hegeliana no pone en cuestión la validez de los saberes finitos de las ciencias ordinarias, sino la ideología científica (*Le Désenchantement de l'État*, París, Éditions de Minuit, 1992, pág. 38).

objetivo de mis trabajos filosóficos es el conocimiento científico de la verdad"[43].

No hay "opiniones filosóficas". ¡Hay que atreverse a decirlo!

Dentro de esta búsqueda de verdad, conviene ante todo distinguir a las *ciencias empíricas*, que "buscan y dan leyes, proposiciones generales, ideas sobre lo que existe". La *ciencia especulativa* no deja de lado su contenido empírico. Conserva las mismas categorías, las mismas formas de pensamiento, los mismos objetos, pero los transforma para resolver las paradojas engendradas por la abstracción del entendimiento. Es la superación inmanente en la que "la exclusividad y la limitación de las determinaciones del entendimiento se presentan tal como son, es decir, como su propia negación; todo lo finito tiene por característica superarse (*sich aufheben*)": "*El momento especulativo o positivamente racional* aprehende la unidad de las determinaciones en su oposición"[44].

Tenemos pues las ciencias empíricas, positivas o "inglesas".

Y la ciencia "especulativa", "filosófica" o "alemana".

Porque "el conjunto de la filosofía constituye verdaderamente una sola ciencia; sin embargo, también se le puede considerar como un conjunto de varias ciencias particulares". Es, por lo demás, lo que distingue a una enciclopedia filosófica de una "enciclopedia ordinaria", simple "agregado de ciencias reunidas de manera contingente".

Para Hegel, el alcance de esta distinción es capital. Se trata de resistir al desencantamiento de la modernidad. Con "su pensamiento formal, abstracto, hueco", el período del Iluminismo vació a la religión de todo contenido, en particular de la sed de verdad que podía encerrar. Desde entonces "las generalidades y las abstracciones, el agua tibia en cierto modo de un racionalismo gastado y sin vida, no admiten lo

43. G. W. F. Hegel, prefacio a la segunda edición de *Précis de l'encyclopedie des sciences philosophiques* (1827), París, Vrin, 1987, pág. 15.

44. *Ibid.*, pág. 75.

que tiene de específico un contenido y un dogma cristianos determinados y completamente formados". Anunciando la ambivalencia del romanticismo naciente, la tradición protesta contra lo arbitrario de la razón geométrica. ¿El agua tibia de un racionalismo gastado y sin vida? No faltará en el siglo.

En horas de la más profunda incertidumbre y la duda más corrosiva, Marx y Lenin recurrieron a la gran *Lógica*. Marx en 1858, cuando borroneaba los *Grundrisse*, con la excitación de la nueva crisis norteamericana. Lenin, después de agosto de 1914, cuando su universo de pensamiento amenazaba derrumbarse con la bancarrota de la Internacional Socialista. En Marx, la relectura fortuita de la *Lógica* proporcionó las claves de *El capital*. Para Lenin, los *Cuadernos sobre la Lógica* constituyen el ejercicio espiritual preparatorio de la osadía estratégica de Octubre.

La idea de una "ciencia filosófica" que no rinda sus armas ante la consagración de las ciencias positivas es el trueno inaudible de Hegel. Al que hace eco el de Marx. ¿Cómo no se escuchó ese "otro *pensamiento del conocimiento*" que sin excluir a la ciencia "trastorna y desborda su idea"?[45] ¿Cómo se escuchó mal y se malinterpretó tan obstinadamente ese trueno ensordecedor? "*El capital* es una obra esencialmente subversiva. No tanto porque conduciría, por las vías de la objetividad científica, a la consecuencia necesaria de la revolución, como porque incluye, sin formularlo del todo, un modo de pensar teórico que trastorna la idea misma de ciencia. Realmente, ni la ciencia ni el pensamiento salen intactos del trabajo de Marx. Y esto debe tomarse en el sentido más fuerte, por cuanto que la ciencia es designada allí como transformación radical de sí misma, como teoría de una mutación siempre en juego prácticamente, así como en esta práctica la

45. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, pág. 64 (Edición en castellano: *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995.) Ver también Tony Smith, *The Logic of Marx's Capital*, State University of New York Press, 1990, y *Dialectical Social Theory and its Critics*, New York, 1994. Ver también Roy Bhaskar, *Dialectic, the Pulse of Freedom*, Londres, Verso, 1994.

mutación es siempre teórica."[46] Y aunque mereciera por equivocación el reconocimiento de los representantes patentados del saber, esta "tercera palabra" científica de Marx seguiría siempre ligada, según Blanchot, a su "segunda palabra" política, "breve y directa", que apela a una "decisión de ruptura" violenta, a la recomendación de la "revolución permanente" como "exigencia siempre presente".

Permanencias de la crítica

De Spinoza, de Leibniz y de Hegel, Marx recibe una idea de ciencia irreductible a la simple suma de las ciencias positivas. La línea divisoria de aguas, sin embargo, se ha desplazado. Con el empuje de las ciencias modernas, ya no se trata solamente de desenredar a la filosofía de la teología. La fractura atraviesa desde entonces el seno mismo de la filosofía: entre la filosofía especulativa (tratada ya desde *La ideología alemana* como una ideología al cuadrado) y la filosofía de la praxis (que se mueve hacia la "salida de la filosofía"). Si ya no se trata, ciertamente, *sólo* de interpretar el mundo, la salida de la filosofía no se reduce sin embargo a la oposición entre ciencia e ideología. Lanzado a la historia, el conocimiento de tercer tipo se vuelve teoría crítica y pensamiento estratégico.

Manuel Sacristán identifica una triple noción de ciencia en Marx:

- la Ciencia (positiva o inglesa);
- la Crítica (de inspiración joven hegeliana según él);
- la *deutschen Wissenschaft.*

Devenida teoría revolucionaria, la ciencia según Marx articula esas tres dimensiones en la *Crítica de la economía polí-*

46. Maurice Blanchot, *Les Trois Paroles de Marx*, en *L'Amitié*, París, Gallimard, 1971. (Edición en castellano: *La risa de los Dioses*, Madrid, Taurus, 1976.)

tica[47]: "No hemos de examinar aquí el arte y la manera en que las leyes inmanentes [tendencias] de la producción capitalista se reflejan [manifiestan] en el movimiento [exterior] de los capitales, se hacen valer como leyes coaccionantes de la competencia, y llegan por eso mismo a la conciencia de los capitalistas individuales en tanto que motivos de sus operaciones. El análisis científico de la competencia presupone, en efecto, que se conceptualice la naturaleza íntima del capital"[48]. De los *Manuscritos parisienses* a *El capital*, la teoría sigue siendo, punta a punta, "crítica".

Proyectada desde 1845 y conducida con una tenacidad ejemplar, la crítica de la economía política es su hilo rojo. Esta crítica no revela ninguna nostalgia filosófica residual en el momento de abordar la tierra firme de la ciencia económica. A pesar de la permanencia del término, su concepto varía de una forma crítica de la filosofía a una forma crítica de la ciencia, o "de la crítica como práctica teórica de la filosofía a la crítica como práctica teórica del comunismo". Reivindicada desde la correspondencia de juventud, la "crítica implacable del orden existente" tiene también sus constantes, en particular la unidad de la teoría y la práctica en oposición

47. Lucien Sebag propone otra versión de esta tríada lógica: la "teoría revolucionaria aparece a la vez como utopía, como ciencia y como revelación cotidiana del contenido de la praxis que es la nuestra". (*Marxisme et structuralisme*, París, Payot, 1964, pág. 68). Se encuentra ahí a la ciencia (inglesa) y a la crítica (como revelación), pero la ciencia alemana desaparece en beneficio de la utopía como conocimiento anticipativo. Abordando esta problemática, Henri Maler propone una lectura estimulante del regreso mal dominado de una utopía mal destituida en Marx y de sus efectos sobre el conjunto del dispositivo teórico (Henri Maler, *Congédier l'Utopie*, París, L'Harmattan, 1994, y *Convoiter l'impossible*, París, Albin Michel, 1995).

48. "Die Art und Wiese, wie *die innanenten Gesetze* des kapitalistischen Production in der äussern Bewegen der Kapitale erscheinen, sich als Zwangsgesetze des Konkurrenz geltend machen und daher als treibende Motive dem individuellen Kapitalisten zum Bewusstsein kommen, ist jetzt nicht zu betrachten, aber soviel erhellt von vornherein: Wissenschaftliche Analyse der Konkurrenz ist nur möglich, sobald die innere Natur de Kapitale begriffen ist, ganz wie die scheinbare Bewegung der Himmelskörper nur dem verständlich, der ihre wirklich, aber sinnlich nicht wahrnehmbare Bewegung kent." (Marx-Engels *Werke*, t. XXIII, pág. 335.)

a todo saber especulativo o doctrinario. El devenir crítico de la filosofía lleva hacia la práctica para aliar el arma de la crítica a la crítica de las armas. Porque, en el campo de la batalla conceptual, la crítica es, de entrada, un arma blanca de doble filo: contra la ilusión cientificista de acceder a lo real a través de los hechos, y contra la ilusión idealista que absorbe lo real en su representación simbólica.

Se tratará, en lo sucesivo, de "ruda crítica".

En vez de "excomulgar santos"[49].

El concepto de crítica llega a Marx vía Feuerbach.

En el artículo "Crítica" de la *Enciclopedia*, Marmontel escribe: "¿Qué debe hacer el crítico? Observar los hechos conocidos, determinar, si es posible, las relaciones y las distancias: rectificar las observaciones defectuosas, en una palabra, convencer al espíritu humano de su debilidad para hacerle emplear útilmente la poca fuerza que malgasta; y oponerse, así, a aquel que quiere plegar la experiencia a sus ideas: tu oficio es interrogar a la naturaleza, no hacerla hablar". Protección de la razón secularizada, la crítica fija límites al delirio de poder de las ciencias parcializadas tentadas con extender abusivamente su dominio específico. "Arte de juzgar y distinguir" según el *Diccionario* de Bayle, la crítica traza la línea de demarcación entre las prerrogativas de la razón y lo que se le escapa. Error y verdad sólo tienen sentido bajo su jurisdicción. Más allá comienzan las tierras inquietantes de los monstruos físicos y mentales. "Ciencia de los bordes", la crítica se anuncia muy pronto, pues, como la mala conciencia de las ciencias instrumentales.[50]

Desde Feuerbach, la cuestión crítica tradicional de las condiciones de posibilidad pasa a enunciarse como el cuestionamiento de la encarnación de lo universal en lo particular, de la especie en el individuo. La crítica recibe como nue-

49. Karl Marx, *Correspondance*, París, Éditions sociales, t. I, pág. 458. Sobre las variaciones del concepto de crítica, ver sobre todo Henri Maler, *Congédier l'Utopie*, *op. cit.*, págs. 34-42.

50. "La crítica es precisamente una ciencia de los bordes", Michel Serres, *Le Passage du Nord-Ouest*, *op. cit.*

va misión cruzar el horizonte crepuscular del vallado histórico: "He aquí precisamente de dónde nace la actitud crítica: de la constatación de que el Saber absoluto hegeliano no apagó todas las luces de la historia, de que el sol del Espíritu no absorbió toda la luz del mundo. Que todavía sea de día en el mundo, que todavía haya un mundo después de que el sol especulativo brillara, ¡he aquí la verdadera muerte del Sol! Tras la muerte de Hegel, la Crítica se despierta en un mundo sorprendido por no estar disuelto en la realización de la Idea [...]. La Crítica será, entonces, vigilante de ese mundo que perdió su antorcha especulativa y al que no le quedan... ¡más que velitas!"[51].

La crítica somete a prueba el comienzo para mejor desatar el lazo del sistema. Rompe el círculo conceptual, demasiado perfectamente cerrado, de la gran *Lógica*. Raja su totalidad desesperadamente lisa para entreabrir el campo de los posibles. Es menos una nueva doctrina que una "postura teórica", una relación polémica con la historia, que se niega a petrificar a la inteligibilidad de lo real en la hipóstasis de la ciencia. Devenida crítica de la economía política, será una especie de ciencia negativa, irreductible a los enunciados dogmáticos y doctrinarios. Negándose el menor reposo, sabe que nunca tendrá la última palabra y que se trata, en la mejor hipótesis, de conducir el pensamiento al umbral de la lucha, ahí donde emprende su vuelo estratégico.

Esta crítica establece un lazo entre el momento necesario de las ciencias positivas y la totalidad destotalizada de la ciencia alemana. Media su relación impidiendo el cierre de un nuevo sistema, que sería la peor de las ideologías. Consciente de dicho papel de impedimento, Sacristán no saca de ello todas las consecuencias para la "ciencia normal". Esta última aparece a menudo en Marx a través de la invocación referencial de sus disciplinas reinas (la química, la física y la astronomía). ¿Qué vale la extensión de esos modelos a la

51. Paul-Laurent Assoun y Gérard Raulet, *Marxisme et théorie critique*, París, Payot, 1978, pág. 36.

economía o a la historia? ¿Qué manera de hacer ciencia representa el triángulo teórico cuya cima parece ocupar "la ciencia alemana"? ¿Cuáles son las relaciones, de complementareidad y contrariedad, de inclusión y dominación, entre crítica y ciencia alemana, entre ciencia normal y ciencia alemana, entre ciencia crítica y ciencia normal? ¿La crítica tendría allí el rol de impedir el pensamiento circular, recordando constantemente a la ciencia normal sus humildes límites? ¿Las ciencias normales serían los fragmentos de una "ciencia alemana" que las envuelve y las supera? ¿La "ciencia alemana" limitaría el horizonte de la crítica reducida a entremeterse entre saberes fragmentarios?

¡Torniquete ensordecedor! Rechazando las antinomias mutilantes de la parte y el todo, del sujeto y el objeto, de lo absoluto y lo relativo, de lo singular y lo universal, de la teoría y la práctica, la crítica sería en cierto modo el Espíritu Santo de una racionalidad dialéctica, frente a los espectros conquistadores de la racionalidad instrumental, más que el pariente pobre de una santa trinidad científica.

Estas articulaciones determinan el concepto de conocimiento científico sin definirlo positivamente jamás. Dan a la distinción entre ciencia clásica y ciencia vulgar un contenido que es precisamente el de la crítica de la economía política. Si sólo hubiera ciencia positiva o normal (analítica), no habría tercera vía posible entre los campos rigurosamente delimitados de la verdad y el error, entre ciencia buena e ideología mala. Si sólo hubiera ciencia *alemana* (sintética), todas las ciencias, clásicas o vulgares, deberían sufrir la admisión de su sistema. En oposición a la esterilidad machacona de la apologética vulgar, la fecundidad clásica se sostiene en la tensión crítica de una totalización abierta. La crítica de la economía clásica, tanto sus verdades como sus lapsus reveladores, se inscribe en el orden del día en el momento en que la generalización de la producción mercantil da su contenido a las abstracciones científicas de *El capital*. La comprensión del presente gobierna, entonces, la del pasado. La forma desarrollada descubre los secretos de las for-

mas embrionarias de la que no es sin embargo el único y obligado destino.

Si el presente gobierna el conocimiento del pasado, ¿no sería la "ciencia alemana" una especie de sabiduría crepuscular anunciando el cumplimiento de la historia en una totalización transparente a sí misma? La crítica conjura este fin amenazante. El presente no se contenta con dominar desde sus alturas los borradores del pasado. Escudriña los destellos de lo real y busca en las crestas del futuro el centelleo de posibles incumplidos.

Los reencuentros "accidentales" de Marx con la lógica hegeliana (su relectura de 1858) no anuncian una recaída especulativa. Permiten la elaboración de una "concepción científica propia". La "ciencia alemana" no renuncia al conocimiento de las esencias. En la medida en que perpetúa la aspiración a una ciencia de lo singular, su "metafísica ha sido fecunda para la ciencia de Marx": "Ese soberbio programa precrítico marca el éxito y el fracaso de la contribución de Marx a la ciencia social y al conocimiento revolucionario"[52].

¿En qué consiste esa mezcla de éxito y fracaso? Arrancar a Marx sus raíces hegelianas para instalarlo en la normalidad de las ciencias modernas es una muestra de incomprensión. En muchos aspectos desconcertante, su práctica "científica" hace de él "un original autor metafísico de su propia ciencia positiva", "un científico que presenta la particularidad poco frecuente de ser autor de su propia metafísica, de su visión general y explícita de la realidad"[53]. Primera ruptura interna con la imagen dominante de la ciencia, la caracterización desde 1844 de la economía política como "infamia" hubiera permanecido estéril sin la recaída hegeliana de 1858.

Contrariamente a lo que pretende Sacristán, este "retorno" no significa, sin embargo, una superación definitiva de la "crítica" por una "ciencia alemana" especie de epistemología

52. Manuel Sacristán, *Sobre Marx...*, *op. cit.*, pág. 364.
53. *Ibid.*

general o de metafísica racionalizada. Su persistencia en el título de *El capital* testimonia una tensión histórica irresuelta. Marx sigue desgarrado entre la fecundidad de la ciencia positiva y la insatisfacción persistente del saber dialéctico. La "crítica" permite conciliar ambos. ¿Mal compromiso o saludable resistencia que retiene a la razón instrumental en la pendiente de su propia fetichización?

Trabajo de desmitificación y desfetichización escuchando el discurso del capital, la crítica (de la economía política) no tiene como misión, en efecto, decir la verdad de la verdad. En los dos primeros libros de *El capital*, desagarra las apariencias, arranca las máscaras, descubre los seres dobles de la mercancía y el trabajo, penetra los misterios de la producción y elucida las metamorfosis de la circulación. En el libro tercero parte finalmente al asalto de la mística del capital.

En el empleo de los medios de producción, la economía "aparece como una fuerza inherente al capital, como un método propio al modo de producción capitalista que le caracteriza": "Esta manera de concebir las cosas *[Vorstellungweise]* es tanto menos sorprendente por cuanto se corresponde con la apariencia *[der Schein]* de los hechos, y porque la relación del capital oculta, en los hechos, la conexión interna *[innern Zusammenhang]* en la total indiferencia, exterioridad y enajenación *[Ausserlichkeit/Entfremdung]* en que sume al obrero frente a las condiciones de efectivización de su propio trabajo". El trabajador no puede mostrar más que indiferencia hacia los medios de producción que se vuelven contra él como medios de explotación. Se comporta ante el carácter social del trabajo (el trabajo ajeno) como ante un "poder ajeno" *(als zu einer fremden Macht)*. Sin embargo, "las cosas no se reducen a una enajenación e indiferencia entre el obrero, el portador del trabajo vivo, por una parte, y una utilización económica, vale decir racional y ahorrativa de las condiciones de trabajo, por la otra": "la dilapidación de la vida y la salud del obrero, la depresión de sus condiciones de existencia" se vuelven la condición para el incremento de la tasa de

ganancia.[54] El capital aparece, así, cada vez más, "como un poder social cuyo funcionario es el capitalista y que ya no guarda relación posible alguna para con lo que pueda crear el trabajo de un individuo aislado, sino como una fuerza social enajenada, autonomizada, que se opone en cuanto cosa a la sociedad, y en cuanto poder del capitalista a través de esa cosa". La contradicción entre el poder social del capital y el poder privado de los capitalistas industriales se vuelve cada vez más patente. La identificación del capital con la ganancia, del suelo con la renta, del trabajo con el salario es "la fórmula trinitaria que comprende todos los misterios del proceso social de producción". Como forma física, el interés del dinero escamotea la ganancia y el plusvalor que "caracteriza específicamente al modo capitalista de producción".

El prodigio del incremento *D-D'* del dinero que genera el dinero es precisamente, entonces, "la forma vacía de contenido del capital" y la "mistificación capitalista en su forma más brutal". En el capital portador de interés se cumple pues la idea fetiche capitalista que atribuye al producto acumulado del trabajo fijado como dinero la fabulosa capacidad de producir plusvalía gracias a "una cualidad secreta innata" y "siguiendo una progresión geométrica".

La puesta en movimiento de esas "cualidades ocultas" explica la falsa conciencia de los economistas, la increíble y, sin embargo, real mistificación que transforma a las relaciones sociales en "propiedad de las cosas mismas" y "en cosa la relación de producción misma". La crítica es, pues, el trabajo incesante de la conciencia contra sus propias representaciones religiosas en una sociedad históricamente determinada. El propio proceso capitalista es la forma determinada del proceso social de producción en el marco de relaciones de producción específicas. Produce y *reproduce* esas relaciones de producción y a sus agentes, el capital y el trabajo asalariado. El conjunto de las relaciones de los agentes entre sí y con la naturaleza constituyen a la sociedad bajo el aspecto de su

54. Karl Marx, *El capital*, *op. cit.*, libro tercero, t. III, vol. 6, págs. 103-104.

estructura económica. Las condiciones materiales son los soportes *(Träger)* de relaciones sociales en las cuales los individuos se encuentran implicados.

El dinamismo del capital prepara las condiciones para una socialización efectiva de los medios de producción y del trabajo. Crea, pues, los medios materiales y "el germen de relaciones" que, en una sociedad organizada de otro modo, permitirían una correlación más limitada entre trabajo y plustrabajo, en otras palabras, una liberación creciente de tiempo socialmente disponible y una reorientación de su utilización según una lógica de acumulación no necesariamente cuantitativa. La "riqueza real de la sociedad" *(das wirkliche Reichtum)* no depende, en efecto, de la duración absoluta del trabajo, sino de su productividad: "El reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores". No más allá de la esfera de la producción, sino en la necesidad impuesta por la reproducción de conjunto. No más allá de la necesidad, sino en la dialéctica misma de la necesidad y la libertad.

En la superficie engañosa de la circulación, el capital aparece, pues, como *Kapitalfetisch* (fetiche capitalista del capital fetichizado). Bajo la forma de capital de interés, reviste en la producción de conjunto su forma característica más alienada. Finalmente, en la renta, la propiedad de la tierra suscita "recíproca enajenación y esclerosamiento". De ahí resulta una mistificación llevada al extremo, una cosificación *(Verdinglichung)* generalizada de las relaciones sociales, una imbricación de las relaciones materiales y la determinación histórico-social. Ahí donde Max Weber verá un mundo desencantado, Marx se maravilla por el contrario con los prodigios de un mundo encantado, invertido y puesto de cabeza. Donde los fetiches del dinero, el Estado, la ciencia y el arte se dibujan en su inmovilidad de piedra, como estatuas de la Isla de Pascua. Donde los seres se atolondran. Donde el Señor Capital y la Señora Tierra, personajes sociales y simples cosas a la vez, ejecutan fantásticamente su danza macabra. Los agentes de la producción se sienten a sus anchas en

las "formas enajenadas" en que se mueven todos los días. Es el reino de la personificación de las cosas y de la cosificación de las personas.[55]

Es la religiosidad diabólica de la vida cotidiana moderna.

La cosificación de las relaciones sociales y el fetichismo triunfante de la mercancía determinan el papel y los límites de la crítica: "Al exponer la cosificación de las relaciones de producción y su autonomización frente a los agentes de la producción, no entramos a analizar la manera en que las conexiones a través del mercado mundial, sus coyunturas, el movimiento de los precios del mercado, los períodos de crédito, los ciclos de la industria y el comercio, la alternancia de la prosperidad y la crisis, se les presentan como leyes naturales todopoderosas que los dominan al margen de su voluntad y se imponen frente a ellos como una ciega necesidad. No lo hacemos porque el movimiento real de la competencia queda fuera de nuestro plan y sólo hemos de presentar la organización interna del modo capitalista de producción, por así decirlo, en su término medio ideal".[56] El fetichismo no es simple travestismo. Si así fuera, una ciencia ordinaria podría bastar para arrancarle sus disfraces y revelar su verdad oculta. Si no fuera más que una mala imagen de lo real, bastaría con unos buenos lentes para enderezarla y mostrar al objeto tal como es en sí mismo. Pero la representación del fetichismo se juega permanentemente en la ilusión recíproca del sujeto y el objeto, indisolublemente unidos en el espejo deformante de su relación. No se trata, pues, de fundar a la ciencia que disiparía de una vez por todas la falsa conciencia y consagraría la soberanía lúcida de un sujeto dueño y poseedor de su objeto. La falsa conciencia no se juega en la cabeza. Resulta de las condiciones mismas de su autoproducción. Mientras subsistan las relaciones que la engendran, la alienación

55. *Le Monde enchanté* es el título de un análisis comparativo entre las religiones paganas antiguas y las religiones de los "salvajes" publicado en 1691 por el holandés Balthazar Becker. Ver Alfonso Iacono, *Le Fétichisme, histoire d'un concept*, París, PUF, 1992.

56. Karl Marx, *El capital*, *op. cit.*, libro tercero, t. III, vol. 8, pág. 1057.

puede ser combatida pero no suprimida. En un mundo presa del fetichismo mercantil generalizado, no hay salida triunfal de la ideología a través del arco de la ciencia. La crítica conoce su propia incapacidad para poseer la verdad y para decir la verdad sobre la verdad. Su combate sin cesar recomenzado contra la maleza invasora de la locura y el mito es interminable. Solo conduce a desvanecientes claros en los que puede surgir el acontecimiento político.

La crítica nunca se separa de la ideología.[57] No puede hacer nada mejor que desengañar y resistir, plantear las condiciones para el desilusionamiento y el desengañamiento reales. Lo demás se juega en la lucha. Donde las armas de la crítica ya no pueden prescindir de la crítica de las armas. Donde la teoría se vuelve práctica. Y el pensamiento, estrategia.

Apuntada ante todo a deshacer los sortilegios de la mercancía, la "ciencia del capital" no podría comenzar por un discurso del método. Eso sería, otra vez, buscar vanamente "la ciencia antes de la ciencia" y seguir prisionero de las apariencias.[58] En el juego a las escondidas entre *Schein* y *Wesen*, la esen-

57. Ver Georges Labica, *Le Paradigme du Grand Homu*, París, La Breche, 1988; y Patrick Tort, *Marx et le problème de l'idéologie*, París, PUF, 1988: "Desmitificar apenas sirve, pues, en el mejor de los casos, incluso cuando se trata de una empresa científica, para producir la verdad de una relación en la esfera de los especialistas, los teóricos y los ideólogos, y no en la esfera de los productores prisioneros del velo porque viven y siguen viviendo por su actividad dentro del elemento no reflexivo de la ilusión, indefinidamente sometidos a su innegable fuerza. Aquellos que viven y actúan lo más cerca de la realidad son, así, en virtud de una necesidad que ya no aparecerá ahora como paradójica, las primeras y más numerosas víctimas de la apariencia" (pág. 96).

58. En *Que faire du Capital?*, Jacques Bidet se detiene en mostrar la articulación de la teoría del fetichismo con las relaciones sociales que definen el concepto de valor. La evolución de la versión alemana de *El capital* a la versión francesa, siguiendo un proceso de "maduración teórica", iría en el sentido de la eliminación de algunas categorías filosóficas como singular/particular/universal o sujeto/objeto. De ahí tres interpretaciones del fetichismo como "categoría estructural de la ideología de la producción mercantil": *a)* como cosificación; *b)* como forma valor; *c)* interpretación "estructural". El fetichismo como cosificación representa a la vez "el ser invertido" y "la

cia que hace de las cosas lo que son, se opone contradictoriamente a su existencia fenoménica. Esta esencia regula desde el interior el juego de las apariencias: en vez de que el mundo de los fenómenos sea el de las leyes, la determinación del contenido liga a los fenómenos con su ley, a los precios con el valor. La manifestación de la esencia forma parte pues de la apariencia y toda ciencia implica una teoría del manifestarse sin que por tanto la esencia, de la que Hegel habla algunas veces como de un "desierto", sea más rica que la apariencia.

Más allá de las meras magnitudes mensurables, la ciencia se presenta como atravesada por las apariencias, porque "toda ciencia sería superflua si la esencia y la apariencia de las cosas se confundieran":

- "El análisis científico de la competencia presupone el análisis de la naturaleza íntima del capital. Así como el movimiento aparente de los cuerpos celestes no es inteligible más que para aquel que conoce su movimiento real, movimiento que no se puede percibir a través de los sentidos.

representación inversa del ser". Esta interpretación sería regresiva en el sentido en que recaería en una problemática clásica de la relación sujeto/objeto. El mérito de *El capital* sería, por el contrario, "desintegrar esta categoría globalizada del sujeto" en beneficio del soporte *(Träger)* o agente de un sistema de relaciones sociales, o sea el famoso "proceso sin sujeto" de Althusser. La interpretación a través de la forma valor se atascaría en la distancia entre la lógica de las conductas y la conciencia de los agentes. Según la interpretación estructural, en definitiva, los productores no entran en contacto más que como cambistas y no, precisamente, como productores.

En el libro primero, Marx imagina cuatro casos de transparencia en los que la relación social se manifiesta sin la máscara del valor. Lo real es, entonces, un dato inmediato de la conciencia, con lo que ya no sería necesario hacer ciencia. Pero la falsa conciencia no es simple mala fe, sino visión falseada, que sólo un razonamiento científico puede, más allá de las apariencias, rectificar. ¿Por qué esta ley sigue siendo, en efecto, desconocida para los productores? Porque su campo excede el campo de experiencia del productor privado. Hay, pues, fetichismo en el sentido fuerte del término en la medida en que la ley del valor que rige al mercado y preside los intercambios de los trabajos sigue siendo necesariamente desconocida para los productores.

- Los fenómenos que vamos a estudiar en este capítulo suponen, para conocer su pleno desarrollo, el crédito y la competencia en el mercado mundial. Pero no se puede describir esas formas más concretas de la producción capitalista en su conjunto más que después de haber comprendido la naturaleza general del capital."
- Se verá ahí que la manera de ver las cosas del filisteo y del economista vulgar deriva, hablando con propiedad, del hecho de que es solamente la forma directa de manifestación de las relaciones la que se refleja en sus cerebros y no su conexión íntima. Dicho sea de paso, si sucediera lo segundo, ¿qué necesidad habría entonces de la ciencia?
- La ciencia consiste precisamente en elaborar cómo opera la ley del valor. De modo que si se quisiera 'explicar' en el comienzo mismo todos los fenómenos que aparentemente contradicen esa ley, debiera darse la ciencia antes de la ciencia. El error de Ricardo es precisamente que en su primer capítulo sobre el valor toma como dadas las posibles categorías que deben todavía desarrollarse, a fin de probar su conformidad con la ley del valor. [...] Puesto que el proceso del pensamiento nace de las condiciones, puesto que es él mismo un proceso natural, el pensamiento que realmente comprende debe ser siempre el mismo y sólo puede variar gradualmente conforme a la madurez del desarrollo, incluyendo la del órgano mediante el cual se piensa. Todo lo demás es cháchara. [...] El economista vulgar cree haber hecho un gran descubrimiento cuando proclama con orgullo, en lugar de revelar la interconexión, que en apariencia las cosas parecen diferentes. En realidad, alardea de que se atiene a la apariencia y la toma por la última palabra. Siendo así, ¿por qué debe haber ciencia?"[59]

59. Karl Marx, *El capital*, *op. cit.*, libro segundo, pág. 10, libro tercero, t. I, pág. 301; carta a Engels, 27 de junio de 1857; carta a Kugelmann, 11 de julio de 1868.

Estos fragmentos y estas cartas ponen de manifiesto algunas constantes en cuanto a la relación contradictoria del fenómeno con la esencia, de la apariencia con la realidad. El conocimiento empírico inmediato se queda en la "percepción a través de los sentidos", los "fenómenos", la "apariencia", el "movimiento visible", la "forma directa de la manifestación", el "aspecto", etcétera. El conocimiento científico se refiere a: "la naturaleza íntima", "el movimiento real", "la esencia", "el movimiento real interno", "la conexión interna", "la ley", "la estructura interna de las cosas", etcétera.

Los pares "superficie y profundidad", "ilusión y realidad", "fragmentos y estructura" son todas expresiones aproximativas. Entre la percepción sensible y la estructura interna, entre los fenómenos y el movimiento real, entre la apariencia y la esencia, entre el movimiento visible y la conexión interna, entre el aspecto y la ley opera todo el trabajo del concepto, de la ciencia como producción y pasaje (producción de su objeto y no revelación de una esencia oculta). Ese trabajo del pensamiento sobre lo real parece repetir la confusión de la que Althusser acusa exclusivamente a Engels: el trabajo científico haría aparecer una relación problemática de lo real pensado con lo real real, sometido a la crítica de las apariencias, pero no menos real. El movimiento real es el de los planetas y no el de sus ecuaciones.

Reprochando a Ricardo haber querido proporcionar "la ciencia antes de la ciencia", Marx lo acusa de ignorar el trabajo científico como producción y travesía, en los antípodas de la confusión entre el pensamiento y lo real. Pero el pensamiento sigue siendo parte constitutiva de lo real, en un proceso de "diferenciación gradual".[60] Esta diferenciación íntima del objeto, esta gestación del sujeto dentro del objeto, escapa a la trampa especular del reflejo tautológico. A través

60. Tal es, precisamente, el postulado materialista reafirmado en la carta a Kugelmann de 1868, esto es, después de la publicación del libro primero de *El capital*, en términos que recuerdan los de *Los Manuscritos económico filosóficos de 1844*.

de la mediación de la práctica, la teoría puede "aprehender realmente las cosas", en lugar de abarcar su fantasma conceptual.

Marx opone pues apariencia y esencia; forma y contenido; ilusión y realidad; fenómeno y sustrato oculto; manifestación y conexión interna. Estas antinomias fundan la necesidad y la posibilidad de un conocimiento científico. El acceso a la "conexión interna" pasa por una deconstrucción de las apariencias.

Cuando la relación entre los hombres toma la "forma fantástica de una relación entre las cosas" y su acción social toma la forma de "la acción de objetos que regentan a los productores en lugar de ser controlados por ellos", ya no se puede ignorar que el fetichismo lleva en sí no solamente la mistificación, sino incluso la dominación. A diferencia de la dominación personal de las sociedades precapitalistas, la dominación cosificada se vuelve impersonal. Efecto del fetichismo, la alienación se vuelve un concepto histórico y ya no antropológico. En el libro primero, el fetichismo designa explícitamente el "carácter autónomo y ajeno que el modo de producción capitalista en su conjunto da a los medios de producción y al producto". Implica directamente la alienación del trabajo y del trabajador: "El propio trabajo del productor ha sido alienado, apropiado por el capitalista y realizado en un producto que ya no le pertenece". En el libro tercero, esa relación entre fetichismo y alienación *(estrangement* en inglés, que equivale al *étrangement* del viejo francés o al *étrangéité* del francés moderno) es evocada en varias ocasiones: "El capital se presenta cada vez más como un poder social. [...] Se vuelve una fuerza social enajenada, autonomizada, que se opone en cuanto cosa a la sociedad".

Esas relaciones fetichistas y alienadas no tienen nada de imaginario. El valor y los valores no son abstracciones, sino realidades, la forma específica real de las relaciones sociales capitalistas. En estas relaciones de forma con contenido, de apariencia con esencia, el primer término nunca es sinóni-

mo de ilusión. La labor científica de la crítica no se reduce pues a un recorrido de desengaño o de despabilamiento de la ficción a la realidad. Se trata de elucidar lo real mismo. Así, la forma valor no es disipada como una visión, sino sacada a la luz como un secreto (libro primero).

La mistificación reside ante todo en la transformación de los hechos sociales en hechos naturales. Si se tratara solamente de ilusiones, una buena teoría del conocimiento alcanzaría a disiparlas: la conciencia soberana, la evidencia cartesiana, la revelación divina, el contrato liberal o, incluso, la reapropiación hegeliana del mundo lo lograrían. Ahora bien, a diferencia del trabajo gratuito prestado por el campesino al señor feudal o al rey, la forma de salario, tipo mismo de la apariencia, disimula el tiempo de trabajo no pagado detrás del pago supuestamente integral del trabajo. Asimismo, mientras cumple su propia función necesaria, el proceso de circulación escamotea el misterio de la producción. En la reproducción de conjunto, la división del capital en diversas funciones, en una multiplicidad de capitales, oculta el ciclo del capital en su conjunto, altera las pruebas del crimen original de la expropiación primitiva y la extorsión de plusvalor, y refuerza, en consecuencia, el fetichismo del dinero.

Sólo cuando la producción mercantil se generaliza, cuando el capital productivo subordina al capital mercantil y financiero, se puede cambiar de terreno, penetrar en el laboratorio secreto de la alquimia capitalista y vencer su misterio. Este conocimiento entonces no está mecánicamente sometido a su determinación sociológica; y no deja de requerir la confrontación permanente, crítica y reflexiva, con el horizonte político de su propia práctica científica.

¿Cómo evalúa Marx sus propios "descubrimientos"? ¿Y qué relación mantienen éstos con la noción de "ciencia alemana"?

En su carta a Engels del 28 de agosto de 1867, escribe: "Los mejores puntos de mi libro son: el *doble carácter del trabajo*, según que sea expresado en valor de uso o en valor de

cambio (toda la comprensión de los hechos depende de eso, se subraya de inmediato en el primer capítulo); 2) *el tratamiento de la plusvalía independientemente de sus formas particulares*, beneficio, interés, renta del suelo, etcétera. Esto aparecerá especialmente en el segundo volumen. El tratamiento de las formas particulares por la economía clásica, que siempre las mezcla con la forma general, es un revoltijo".

En su carta a Engels del 8 de enero de 1868, insiste: "1) Que en contraste con todos los sistemas anteriores de economía política, que empiezan por los fragmentos particulares de plusvalía con sus formas fijas de renta, beneficio e interés como ya dadas, yo empiezo por tratar *la forma general de la plusvalía*, en la cual se hallan todavía sin diferenciación todos esos elementos (como si dijéramos en solución). 2) Que, sin excepción, los economistas no han advertido el simple punto de que si la mercancía tiene un doble carácter –valor de uso y valor de cambio–, entonces *el trabajo* encarnado en la mercancía también debe tener un *doble carácter*, por lo que el mero análisis del trabajo como tal, como el de Smith, Ricardo, etcétera, está obligado a enfrentarse en todas partes con lo inexplicable. Este es, en efecto, todo el secreto de la concepción crítica. 3) Que por primera vez *los salarios* se muestran como la *forma irracional en que aparece una relación oculta*, y esto está exactamente representado en las formas del pago de salarios: salario por tiempo de trabajo y por pieza".

En sus notas de 1880, finalmente, señala "lo que Wagner no ha sabido ver": 1°) "que, ya al hacer el análisis de la mercancía yo no me detengo en la doble modalidad con que ésta se presenta, sino que paso inmediatamente a demostrar que en esta doble modalidad de la mercancía se refleja *el dual carácter del trabajo* de que aquella es producto: del trabajo *útil*, es decir, los *modi* [modalidades] concretos de los distintos trabajos que crean valores de uso, y del trabajo abstracto, del trabajo como gasto de la fuerza de trabajo, cualquiera que sea el modo "útil" con que se gaste [...]"; 2°) "que en *el desarrollo de la forma valor* de la mercancía, y en la última instancia de su forma dinero, y por tanto del *dinero*, el valor de

una mercancía se expresa en el *valor de uso* de otra, es decir, en la forma natural de la otra mercancía"; 3°) finalmente, "que el propio plusvalor se deriva del valor de uso de la fuerza de trabajo, 'específico' y exclusivo de ella, etcétera"; 4°) y "que en mi obra el valor de uso juega un papel importante, muy distinto del que desempeña en toda la economía anterior, si bien, téngase en cuenta, sólo se plantea allí donde se arranca del análisis de un régimen económico dado y no de especulaciones abstractas acerca de los conceptos o locuciones 'valor de uso' y 'valor'."

Sus propios descubrimientos científicos residirían, pues, según Marx, en:

- haber puesto en evidencia las formas generales (todavía indiferenciadas) de la plusvalía;
- haber puesto en evidencia el doble carácter del trabajo;
- la comprensión del capital (así como de su corolario, el salario) como relación social;
- la comprensión de que el valor de uso no se suprime simplemente en el valor de cambio, sino que conserva una importancia específica.

Estos descubrimientos, por otra parte, desnudan el estado:

- de la forma general en relación con el caos ("el revoltijo") empírico;
- del desdoblamiento dialéctico tanto de la mercancía como del trabajo;
- de la relación social inscripta en la totalidad del movimiento.

Estos descubrimientos adquieren todo su sentido a la luz de "la ciencia alemana", apuntada al conocimiento sintético de lo concreto, como la singularidad del momento histórico o los casos patológicos de la cura analítica.

La iluminación íntima de la parte por el todo determina el máximo de conciencia científica posible de una época

sobre sí misma. Smith y Ricardo entrevieron un orden bajo el desorden aparente del universo económico. Comprendieron que, lejos de obedecer a cualquier voluntad superior, este orden resulta de intercambios y transacciones entre individuos que buscan maximizar su propia ganancia. Especie de atractor ajeno imponiendo una regularidad inmanente a los movimientos irregulares del mercado, la ley del valor expresa este "orden del desorden".

La "crítica de la economía política" inaugura, así, otra manera de hacer ciencia. No se reduce ni a la fundación de una ciencia positiva de la economía, ni a un retorno especulativo a la ciencia alemana, ni a la negatividad de la crítica. Teoría revolucionaria, enfrenta los espejismos del fetichismo sin poder vencer sus sortilegios.

Denunciando el equívoco de las ciencias naturales promovidas al rango de "ciencias por excelencia" o de "ciencias fetiches", Gramsci capta esta originalidad. Convencido de que ya no hay ciencia en sí sino método en sí, que la hipóstasis de una cientificidad abstracta sigue siendo una mala pasada del fetichismo, Gramsci combate la ilusión de un esperanto o de un *"volapük"* científicos que reducirían la diversidad de los saberes a un lenguaje único. Por las mismas razones, se indigna al encontrar en el *Ensayo popular* de Bujarin un concepto positivista de ciencia "que está tomado sin más ni más de las ciencias naturales y, todavía, sólo de algunas de ellas". Al ceder a la manía perversa de la precisión, la búsqueda de la regularidad, normalidad y uniformidad es utilizada en "sustitución de la dialéctica histórica". Ahora bien, no se puede prever, "científicamente", más que la lucha, pero no sus momentos ni su desenlace.[61]

¡No se puede prever más que la lucha!

Asociando en su arremetida contra las "pseudo-ciencias" a la teoría de Marx con la de Freud, en un sentido Popper apuntó correctamente. Estos conocimientos tienen por

61. Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, *op. cit.*, t. 3, cuaderno 7, pág. 147, y cuaderno 8, pág. 316; t. 4, cuaderno 11, pág. 266.

objeto el conflicto (lucha de clases, en un caso; lucha de deseos, en el otro), cuyo enunciado modifican permanentemente por el solo hecho de pensarlo.[62] Asimismo, para Clausewitz, el conocimiento de la guerra no puede ser concebido ni como ciencia ni como arte. A falta de algo mejor, sería una teoría destinada a volverse estrategia: estrategia militar, estrategia analítica, estrategia política.

La "ciencia de Marx", decididamente, no ocupa un lugar en el pedestal epistemológico de su época. Bajo la coacción de su objeto (las relaciones sociales y los ritmos económicos del capital), de una lógica no lineal de sus temporalidades y de "leyes" desconcertantes que se contradicen a sí mismas, aspira a otra racionalidad.

¿"Ciencia profética"?

¿"Conocimiento del tercer tipo"?

¿"Matemática de los conceptos" y "necesidad de otro tipo de saber"?

Todas estas formulaciones tienen la resonancia de un llamado a otro saber, receptivo a las razones de la sinrazón. Donde se desplegaría un pensamiento estratégico para el cual una teoría "oscura", "no evidente", más atenta a lo que se oculta que a lo que se muestra, estaría por inventarse.[63]

62. En un texto de enero de 1964 sobre "Freud y Lacan", reproducido en *Posiciones*, Althusser pone el acento en este parentesco: "El psicoanálisis se ocupa, en sus supervivientes, de otra lucha muy distinta, de la única guerra sin memorias ni memoriales, una guerra que la humanidad finge no haber librado jamás, aquella que cree siempre haber ganado de antemano simplemente porque la ha sobrevivido, vivido y engendrado como cultura en la cultura humana, guerra que en cada instante se declara a todos y cada uno de sus vástagos que han proyectado, torneado y rechazado para sí mismos, en la soledad y contra la muerte, la decisión de recorrer la larga marcha forzada que convierte en criaturas humanas, sujetos, a iniciales larvas mamíferas". (*Posiciones*, Grijalbo, México, 1977, traducción del francés Domènec Bergadà.)

63. "Habría que inventar una teoría del conocimiento obscura, confusa, *mutaré*, no evidente, una teoría del conocimiento *adelos*." (Michel Serres, *Éclaircissements*, París, Flammarion, "Champs", 1994, pág. 215.)

8

Una nueva inmanencia

Algunas veces Marx presenta sus cuadernos y borradores como "*ensayos* científicos", pasajes y progresos más que momentos de apropiación de una verdad que podría ser poseída como un simple objeto. Porque "corresponde precisamente a la ciencia desarrollar cómo actúa esta ley del valor. Si se quisiera comenzar explicando todos los fenómenos que en apariencia contradicen a la ley, *habría que poder proporcionar la ciencia antes de la ciencia.*[...] Y entonces el economista vulgar cree haber hecho un gran descubrimiento cuando proclama con orgullo, en lugar de revelar la interconexión, que en apariencia las cosas parecen diferentes. En realidad, alardea de que se atiene a la apariencia y la toma por la última palabra. Siendo así, ¿por qué debe haber ciencia?"[1]. En las antípodas de las grandes ilusiones empiristas, la ciencia no se ofrece en las apariencias. Se produce en una relación polémica con la falsa evidencia de los hechos.

Querer decir "la ciencia antes de la ciencia", es precisamente la trampa.

1. Karl Marx, Friedrich Engels, *Lettres sur Le Capital*, París, Éditions sociales, 1972, págs. 102 y 131. En particular la carta de Marx del 27 de junio de 1867 y la carta del mismo a Kugelmann del 11 de julio de 1868.

La *conexidad interna* revela, en efecto, un movimiento de determinaciones necesarias en el orden lógico, distinto del encadenamiento superficial, groseramente causal, de los fenómenos. El trabajo científico aparece así, en el libro primero de *El capital*, como esclarecimiento de un misterio. La determinación del valor por la duración del trabajo es "*un secreto oculto* bajo el movimiento aparente de los valores de las mercancías"[2]. Presupone la producción mercantil "completamente desarrollada" para que una "verdad científica" pueda desprenderse de ello. Por esto "el análisis científico" sigue siendo un camino "opuesto al movimiento real". Comienza "después de los datos ya establecidos, con los resultados del desarrollo".

Bajo el azote del látigo del dinero, el mundo se endiabla. Para sacar a luz sus prodigios es necesario, dice Marx al final de la segunda sección, dar la espalda al alboroto del mercado, dejar "esa ruidosa esfera instalada en la superficie", descender "hacia la *oculta sede* de la producción", y sorprender y descubrir "*el misterio* que envuelve la producción del plusvalor"[3]. Crítica de una fantasmagoría en la que el ídolo animado de la moneda "parece hacer circular las mercancías", la ciencia desgarra las "falsas apariencias" del intercambio.

Por ello, dice, apenas nacida la ciencia burguesa de la economía fue imposible "en nuestra tierra" (en Alemania): "El peculiar desarrollo histórico de la sociedad alemana, pues, cerraba las puertas del país a todo desarrollo original de la economía 'burguesa', pero no a su crítica. En la medida en que tal crítica representa, en general, a una clase, no puede representar sino a la clase cuya misión histórica consiste en trastocar el modo de producción capitalista y finalmente abolir las clases: el proletariado"[4]. Viendo incluso en la falsa conciencia del proletariado "una intención centrada

2. Karl Marx, *El capital*, *op. cit.*, libro primero, t. I, vol. 1, pág. 70.
3. *Ibid.*, págs. 213-214.
4. *Ibid.*, págs. 15-16.

en la verdad", Lukács llevó esta determinación social a sus últimas consecuencias. La imagen de una clase representada por la crítica de la economía política plantea en efecto más problemas de los que resuelve.

El punto de vista de clase constituye la barrera interna, el límite negativo íntimo de la ciencia clásica. Limita su horizonte y dicta su relatividad: en Smith "no triunfaron las explicaciones más profundas y acertadas que él mismo brinda en otras partes de su obra, pero sí éste su error"[5]. En el cerebro de los economistas vulgares, "sólo es la forma fenoménica inmediata de las relaciones la que se refleja, y no las relaciones internas". Una vez más, "si tal fuera el caso, ¿para qué serviría, entonces, una *ciencia*?".

Para trazar una frontera estable entre ciencia y no ciencia, Althusser tomó argumentos del prólogo al libro segundo, en el cual Engels compara el plusvalor en los economistas clásicos con el oxígeno en Priestley y Scheele: lo habían producido "pero no sabían qué tenían entre manos". Producir no es descubrir. Ahí donde se apresuraban a ver una solución, Marx seguía viendo un problema. Por no distinguir trabajo y capacidad de trabajo, Smith y Ricardo nunca supieron lo que tenían entre manos.

¿El concepto de plusvalor significa una revolución copernicana o un corte epistemológico? A esta divisoria Engels opone, al final de su vida, una concepción evolutiva y acumulativa de la historia de las ciencias: "La historia de las ciencias es la historia de la eliminación gradual de estos disparates o de su remplazo por nuevos pero ya menos absurdos disparates". ¿Imagen menos avasalladora de la ciencia? ¿Trabajo de Sísifo de la crítica, donde el orden del disparate decreciente, sin desprenderse completamente de la imbecilidad recurrente, permite decir, con la modestia de Pascal, lo contrario de los antiguos sin contradecirlos? El descubrimiento del plusvalor no significa que se haya acabado con Hegel o con Spinoza: "Lo que le falta a esos señores es dialéctica. Nunca

5. *Ibid.*, libro segundo, t. II, vol. 4, pág. 259.

ven otra cosa que causa por aquí y efecto por allá. [...] Para ellos Hegel nunca existió"[6].

Totalidad abierta y contradicción

A menudo la deuda de Marx hacia Hegel ha sido cuestionada, como si ese coqueteo comprometedor significara una recaída metafísica. El 14 de enero de 1858, atareado en la redacción de los *Grundrisse*, Marx le escribe a Engels que, "por puro accidente", acaba de volver "a hojear la *Lógica* de Hegel": "Si alguna vez llegara a haber tiempo para un trabajo tal, me gustaría muchísimo hacer accesible a la inteligencia humana común, en dos o tres pliegos de imprenta, lo que es racional en el método que descubrió Hegel, pero que al mismo tiempo está envuelto en misticismo". Desgraciadamente, nunca tuvo tiempo.

Lenin, sin embargo, no se equivocó sobre esto. Después del 4 de agosto de 1914, confrontado con uno de los grandes momentos cruciales de la historia de la humanidad, también él volvió a la *Lógica* de Hegel. Su conclusión es tan perentoria como provocadora: quienes creen poder llegar directamente a Marx eludiendo a Hegel no pueden comprender nada.

A imagen de la física clásica, la ciencia positiva opera a través de reducciones. Inasequible en su circularidad perfecta y sin falla, la totalidad aparece, entonces, como una categoría precientífica por excelencia, sospechosa de romanticismo y fascinación lírica por los misterios de lo vivo. En la teoría de Marx, "la otra lógica" vuelve a la totalidad determinada y diferenciada que despliega la articulación *(Gliederung)* de sus momentos. En la introducción a la *Fenomenología*, Hegel señala el alcance conceptual de esa *mediación* que inspira un "santo horror" al entendimiento analítico, "como si se renunciara al conocimiento absoluto por el hecho de ver en ella algo que no es absoluto ni es en lo absoluto". Este santo

6. Friedrich Engels, carta a Conrad Schmidt, 27 de octubre de 1890.

horror "nace, en realidad, del desconocimiento que se tiene de la naturaleza de la mediación y del conocimiento absoluto mismo. En efecto, la mediación no es sino *la igualdad consigo misma en movimiento* o la reflexión en sí misma, el momento del yo que es para sí, la pura negatividad o, reducida a su abstracción pura, el simple devenir". Aboliendo por decreto la diferencia de lo privado y lo público, la separación de lo económico y lo político, la distinción del derecho y la fuerza, la totalización identitaria abstracta somete unilateralmente la parte al todo. De igual forma, al identificar clase, pueblo, partido y Estado, esta totalización identitaria abstracta vira hacia el *diktat* totalitario.[7]

En Hegel, la totalización concreta está articulada y mediada. A diferencia del sistema, cuya unidad descansa en la violencia, el todo es el conjunto de sus momentos. En Marx, procede de leyes tendenciales y de una causalidad orgánica. El gran círculo abierto de *El capital* reproduce "esta igualdad consigo misma moviéndose" a través de sus propias diferenciaciones y contradicciones. Quien dice mediación, dice, entonces, pensar recto, moral, instituciones, reciprocidad de las diferencias, lógica de conflictos y oposiciones, y no reconciliación formalmente proclamada.

Esta totalidad destotalizada rompe con las nociones comunes de identidad, causalidad y tiempo, tomadas prestadas del modelo mecánico. Deriva de una lógica de las relaciones, en la que los elementos determinados de la totalidad se codeterminan a su vez mutuamente. Ese "saber en círculo" participa de ese movimiento infinito que, "incluso si fuera posible conocer todo, y todo de todo, seguiría asegurando la eterna renovación del conocimiento"[8].

7. Adorno rechaza con toda razón esta totalidad apaciguada de un mundo reducido al sistema no problemático de los valores morales y estéticos. Le opone el trabajo negativo, del detalle y del fragmento. Contra las malas totalizaciones sin mediaciones, Sartre habla de "totalidad destotalizada" y Henri Lefebvre de "totalidad abierta".

8. Maurice Blanchot, *L'Amitié*, París, Gallimard, 1971, pág. 62. A la pregunta de Hölderlin, ansioso por saber lo que predomina en el todo y lo particular

Esta totalización abierta es necesaria y esencialmente pluralista. Cuestión de relaciones y mediaciones.

¿Dónde comienza una totalidad?

¿Por cuál extremo tomarla? ¿Dónde encontrar la entrada que permita horadar su opacidad e iluminarla desde adentro? ¿Dónde atravesar su superficie lisa y móvil? ¿Cómo interrumpir la ronda infernal del intercambio, quebrar el ciclo de las metamorfosis de la mercancía, detener el encadenamiento de la producción, la circulación y la reproducción, suspender la permutación diabólica de los papeles del capital, ora dinero, ora máquinas y fuerza de trabajo, ora finalmente mercancía y ora nuevamente dinero, mientras que otras fracciones del mismo capital operan en sentido inverso el mismo juego de transfiguraciones y transubstanciación?

¿Por dónde comenzar? Para Marx, para Hegel y para Proust, se trata de la misma obsesiva cuestión. La totalidad atormenta cada eslabón, cada fragmento, cada detalle de la cadena. Este es, sin embargo el que resume y revela el conjunto: el ser, la magdalena, la mercancía. Trivial e inocente, completamente simple, la mercancía fracturada se abre como una especie de nuez mágica de donde escapan valor de uso y valor de cambio, trabajo abstracto y trabajo concreto, plusvalor y ganancia, así como de la magdalena crujiente surgen el lado de Swann y el de Guermantes. Las categorías mercantiles o memoriales que fluyen de esas heridas revelan la maravillosa totalidad de un mundo en devenir.[9]

Sartre replica: "Si el todo existiera, no habría lucha, porque el detalle necesariamente estaría incluido en él. Y si no hubiera más que una suma de unidades, el detalle sería unidad a su vez, y la pregunta ya no se plantearía. Sólo puede haber lucha si el todo nunca es unidad sintética total (nunca es completamente el todo) y si el detalle nunca se aísla completamente (nunca es completamente detalle)". (Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, París, Gallimard, 1983, pág. 92.) Para Roy Bhaskar, la totalidad cerrada o mala totalidad caracteriza a la filosofía especulativa. Él también retoma la idea de una totalidad sistémica abierta.

9. Los autores de la *Introduction a la lecture de la science de la logique de Hegel* (París, Aubier, 1987), afirman: "Es porque la filosofía moderna se quiere ado-

"Lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene su propio fin como objetivo", escribe Hegel en la *Fenomenología*. En la *Lógica* es más explícito: "El deseo de profundizar la investigación parece requerir que ante todo se averigüe si el principio que sirve como fundamento y sobre el que está edificado todo lo restante es exacto [...]. Esta profundización [...] tiene presente, encerrado en este germen, todo el desarrollo, y opina haberlo llevado a cabo todo, cuando ha llevado a cabo esto [...]"[10]. Sin embargo, es sólo en nuestros días, señala, cuando uno se da cuenta "de que es difícil hallar un comienzo a la filosofía". El comienzo es "el ser puro", pero, en el movimiento de la totalidad, el ser puro llama en seguida a su otro, la nada. La totalidad hendida se pone entonces en movimiento, a la búsqueda desesperada de su unidad perdida.

Sin que el valor desaparezca en el precio, o el plusvalor en la ganancia, el capital constituye el desarrollo concreto de

---

sada a la categoría de sujeto" que el comienzo representa una dificultad. Esta cuestión atañe, según ellos, a la sistematicidad de las filosofías del sujeto: "Así, la dificultad de la elección del punto de partida viene de que su contenido debería tener valor independiente del encadenamiento sistemático que viene a fundar". El problema sigue siendo insuperable antes de la elucidación de las relaciones del ser y del conocer, que deriva de la doctrina del concepto. No compartimos sin embargo su opinión de que "las dificultades que actualmente surgen en el análisis del comienzo tienen que ver con que él mismo es como tal arbitrario". Se trata al menos de un arbitrario determinado, y no todos los comienzos arbitrarios posibles valen. Así, *El capital* no podría comenzar por el dinero o por el precio. A Marx le llevó mucho tiempo decidirse a comenzar por la mercancía. Los autores de la *Introduction* corrigen, por lo demás, esta noción de arbitrario adelantando sucesivamente la hipótesis del "comienzo como fundado" y del "comienzo en su inmediatez absoluta". Según la primera, la "circularidad del proceso lógico da al comienzo su estatus verdadero, levanta las aporías de su determinación unilateral y exhibe su necesidad. Es, de algún modo, del universo abstracto de donde procede el desarrollo de las determinaciones concretas; y al mismo tiempo la universalidad concreta del resultado da su significación a lo universal abstracto y le confiere su necesidad". Según la segunda hipótesis, "el comienzo es como tal contradictorio, ya que necesariamente presenta los dos caracteres de inmediatez y de mediación". (págs. 27 a 41)

10. Friedrich Hegel, *Ciencia de la Lógica*, *op. cit.*, pág. 39.

la mercancía. Porque "el avanzar desde lo que constituye el comienzo, debe ser considerado sólo como una determinación ulterior del mismo comienzo, de modo que aquello con que se comienza continúa como fundamento de todo lo que sigue, y del cual no desaparece". En esta progresión, "el comienzo pierde lo que tiene de unilateral, es decir, la cualidad de ser en general un inmediato y un abstracto; se convierte en un mediato, y la línea del movimiento científico progresivo toma, por consiguiente, la forma de un círculo. Al mismo tiempo resulta que como lo que constituye el comienzo todavía no está desarrollado y carece de contenido, no resulta aún, en el comienzo mismo, conocido de verdad; sólo la ciencia, precisamente en su pleno desarrollo, lleva a su conocimiento completo, rico en contenido, y verdaderamente fundado". Fue necesario un comienzo mutilado y unilateral, un comienzo abstracto e imperfecto, para encontrar el camino de lo concreto. Fue necesario comenzar por un conocimiento sin contenido, por una falta de comprensión, para encontrar el camino de la comprensión y del contenido. El conocimiento "completo", desplegado en la plenitud de sus momentos, no deriva de la adición mecánica de los saberes, sino de una actividad de conocimiento tal "que el término es el principio, la consecuencia es el motivo, el efecto es la causa; que ella es un devenir de lo acontecido, que en ella sólo lo que ya existe alcanza a la existencia [...]"[11]. Es pues a la luz del fin, en la dialéctica del poner y del presuponer, que el comienzo sale de la sombra para iniciar, sin encontrar jamás su punto de partida absoluto, un nuevo círculo de círculos. Todo devenir es un comienzo y un fin, señala Lenin, de modo que "cada progreso en las determinaciones, a medida que se aleja del comienzo, es también un retorno hacia él".

En el comienzo de *El capital* era la mercancía. En el proceso de circulación, la mercancía se aleja de su abstracción inicial antes de resurgir concretamente, al término del "proceso de conjunto", en la vida orgánica del capital. Es necesa-

11. *Ibid.*, págs. 67 y 659.

rio haberse confundido sobre el comienzo para acceder al fin que libera su clave. Ese comienzo no tiene nada, entonces, de fundación inaugural. Se transforma a sí mismo, en el curso de su propio devenir, ya que, además, "el origen es el fin".

La totalidad deviene bajo el empuje de sus propias contradicciones. "El proceso en que se intercambian las mercancías implica relaciones contradictorias, recíprocamente excluyentes. El desarrollo de la mercancía no suprime esas contradicciones, mas engendra la forma en que pueden moverse. Es éste, en general, el método por el cual se resuelven las contradicciones reales. Constituye una contradicción, por ejemplo, que un cuerpo caiga constantemente sobre otro y que con igual constancia se distancie del mismo. La elipsis es una de las formas de movimiento en que esta contradicción se realiza y al mismo tiempo se resuelve"[12]. "Movimiento racional superior", a favor del cual términos en apariencia separados pasan unos por otros, de la misma manera en que el ser y la nada manifiestan su unidad y su verdad en el devenir, el movimiento del capital aparece, entonces, en toda su amplitud: el desdoblamiento de la mercancía, la contradicción efectiva, su desarrollo antagónico, su resolución real a través del devenir formal. En tensión hacia el horizonte de la crisis como hacia el fin que puede ser también su recomienzo, la fractura de la totalidad es su principio mismo.

A menudo intercambiables en el vocabulario de Marx, la contradicción *(Widerspruch)*, el antagonismo *(Gegensatz)* y el conflicto *(Konflikt)* articulan sin confundirlas lógica dialéctica e histórica. A la vez lógica e historia, la contradicción es incorporada así al concepto de ley. Como "conexión interna necesaria" la ley "une" lo que "la contradicción separa". La mercancía se presenta así como unidad contradictoria y las leyes del intercambio mercantil son las de la contradicción interna de su forma. Desde el libro primero, Marx destaca las "tendencias contradictorias" (entre el máximo de plusvalor

12. Karl Marx, *El capital, op. cit.*, libro primero, t. I, vol. 1, pág. 127. Sobre la dialéctica, ver Hegel, *Ciencia de la Lógica, op. cit.*

posible y la reducción máxima del capital variable). Al romper la barrera que separa la totalidad de lo fenoménico y lo racional, la contradicción permite un proceso de conceptualización. De ahí la necesidad de distinguir entre dos órdenes de contradicciones, que ya no sean el reflejo una de la otra, como la totalidad racional no es el reflejo de la totalidad fenoménica: el de lo concreto real y el de lo concreto de pensamiento.[13]

En *El capital*, el término *contradicción* designa ora el conflicto de intereses entre capitalistas, ora el conflicto entre capitalistas y obreros, ora incluso el conflicto entre producción y consumo (producción y realización de la plusvalía) o entre relaciones de producción y fuerzas productivas, ora, en fin, el conflicto entre el capital y las sobrevivencias feudales. Estas diversas coyunturas hacen aparecer una distinción entre las contradicciones internas al modo de producción capitalista y las contradicciones entre ese sistema y las sobrevivencias de sistemas anteriores. Las primeras le son específicas y se expresan en la lucha de clases. ¿Representan, por ello, la contradicción fundamental? Maurice Godelier no lo cree así: la contradicción principal entre desarrollo y socialización de las fuerzas productivas, por una parte, propiedad privada de los medios de producción, por otra, no sería inmediatamente visible. Constituiría no una contradicción interna a la estructura, sino una contradicción entre dos estructuras (y dos lógicas) rivales de la cual las crisis solo darían un "aviso". Inintencional, la contradicción estructural expresa los límites internos, "inmanentes", "infranqueables", del modo de producción capitalista y de las relaciones fundadas en la propiedad privada. Así, el modo de producción capitalista en su conjunto "no es precisamente más que un modo de producción relativo, cuyos límites, por no ser absolutos, tienen para él, sobre su propia base, un valor absoluto". Ello se manifiesta en cierta etapa de desarrollo de las fuerzas productivas,

13. Georges Duménil, *Le Concept de l'économique dans le Capital*, *op. cit.*, págs. 361-362.

cuando "el capital mismo" deviene la verdadera barrera de la producción capitalista.[14]

Interna a las relaciones de producción, la primera contradicción "no contiene en el interior de sí misma al conjunto de las condiciones de su propia solución". Esta contradicción se exterioriza en la lucha de clases. Marx se niega, en efecto, a recurrir a la identidad de los contrarios como a un "operador mágico", del que Hegel habría abusado para construir su palacio de ideas. El capital no es una totalidad petrificada en cosa, sino una relación social viva y moviente. Agrietada, astillada, herida, la totalidad es víctima de contradicciones reales, irreductibles al apaciguamiento de la identidad.[15]

La determinación como focalización

Ya sea que se trate del valor, de las clases o del capital, no se encuentran en Marx definiciones cómodas y tranquilizadoras.

14. *Ibid.*, pág. 269.

15. Contrariamente a lo que pretenden Karl Popper y Lucio Colletti, que ven ahí estrictas oposiciones lógicas y no oposiciones reales. La oposición lógica derivaría, según Colletti, de la tradición idealista (de Platón a Hegel) y repartiría indefinidamente la oposición ser/no ser. Para Popper, Marx se excluye de la comunidad científica al mezclar los dos tipos de contradicciones. Para Jean-Pierre Potier, por el contrario, teoría del valor, teoría del fetichismo y teoría de la contradicción dialéctica a la manera hegeliana son una sola. Ruy Fausto pregunta juiciosamente si una respuesta contradictoria es necesariamente una mala respuesta. Su pregunta se dirige a Castoriadis, para quien Marx habría cometido el error de oscilar entre dos tesis contradictorias: una según la cual el valor habría existido antes del capitalismo y otra según la cual no aparecería más que con el capitalismo. Castoriadis tropieza con el prejuicio tradicional del discurso no contradictorio. Ahora bien, dice Fausto, "la respuesta contradictoria es la respuesta racional: basta poner la contradicción –en lugar de huirle– para lograr dominarla [...]; antes del capitalismo, el valor no existe, pero al mismo tiempo existe". No existe porque no hay tiempo de trabajo socialmente necesario establecido por la producción mercantil generalizada. Se trata pues todavía de la prehistoria del valor, de su surgimiento: antes de capitalismo, el valor es "cristalización de tiempo de trabajo en general" (*Marx, logique et politique*, París, Publisud, 1988).

El comienzo imperfecto de una totalidad, que vuelve a comenzar sin jamás terminar, prohibe el inventario ilusorio de criterios exhaustivos. La restitución del todo en sus partes no se produce a través de abstracciones unilaterales condenadas a consumirse en el mismo lugar, sino de abstracciones determinadas que se acercan a lo concreto. A la manera de la relación entre el ritmo y la arritmia de los sofistas, la determinación hegeliana implica una revelación por contraste sobre el fondo de la totalidad, porque "la pura luz y la pura oscuridad son dos vacíos que son la misma cosa. Sólo en la luz determinada –y la luz se halla determinada por medio de la oscuridad– y por lo tanto sólo en la luz enturbiada puede distinguirse algo; así como sólo en la oscuridad determinada –y la oscuridad se halla determinada por medio de la luz– y por lo tanto en la oscuridad aclarada es posible distinguir algo, porque sólo la luz enturbiada y la oscuridad aclarada tienen en sí mismas la distinción y por lo tanto son un ser determinado, una existencia concreta". El discurso hegeliano concibe, pues, como un proceso que "debe dejar hacer a ellas mismas las determinaciones vivas en ellas mismas"[16].

Prisionera de su propia positividad, la definición es una categoría del siendo; la determinación, una categoría del devenir, "la negación considerada desde un punto de vista afirmativo". Lo que está en juego en esta oposición es crucial. Se trata, ni más ni menos, que de escapar a lo incognoscible de la cosa en sí: "Se dice que las cosas están en sí en cuanto se abstrae de todo ser-para-otro, lo cual significa en general: en cuanto se las piensa sin cualquier determinación, como nadas. En este sentido no se puede por cierto saber qué es la cosa en sí". La definición abstracta deja siempre escapar un mundo inasequible. Arranca lo fenoménico del siendo a su sombra esencial. El movimiento ininterrumpido de la determinación tiende, por el contrario, a reunir al ser y a su doble: "Las definiciones de la metafísica, tal co-

16 Friedrich Hegel, *Ciencia de la Lógica*, *op. cit.*, pág. 86; *Encyclopédie*, add § 24.

mo sus presuposiciones, distinciones y consecuencias, quieren afirmar y producir sólo lo existente y más bien lo existente-en-sí. El ser-para-otro, en la unidad de algo consigo mismo, es idéntico con su en-sí; el ser-para-otro se halla de este modo en el algo. La determinación reflejada de esta manera en sí, vuelve a ser, con esto, una determinación simple existente, y por lo tanto de nuevo una cualidad, vale decir, la determinación o destinación"[17].

La determinación no es cuestión de convención o de diccionario. Se enriquece "con la multiplicación y la diversificación de sus relaciones con el otro". Así, el valor nunca está definido, sino que siempre está determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario, él mismo históricamente determinado por la lucha, de modo que el comienzo (la mercancía, el valor, el plusvalor) presupone siempre el fin (el capital, la ganancia, la lucha de clases). Como conexión interna necesaria, la ley de valor indica la determinación del valor por el tiempo de trabajo: "El valor es el trabajo, esa relación interna forma parte de su concepto, es inseparable de su naturaleza; de ahí su necesidad absoluta, en relación con toda determinación exterior, cuya acción no se afirma más que a través de una multitud de otros factores y que reviste, por ese hecho, un carácter contingente. Cuando escribo: el valor es el trabajo y su medida es proporcionada por la del tiempo de

17. Friedrich Hegel, *Ciencia de la Lógica, op. cit.*, págs. 109, 110. "La determinación es negación –éste es el principio absoluto de la filosofía de Spinoza–. Este punto de vista puro y simple funda la absoluta unidad de la substancia. Sin embargo, Spinoza se detiene en la negación como determinación o calidad; no prosigue hasta el conocimiento de ella como negación absoluta, es decir, negación que se niega a sí misma." (pág. 474). Marcuse insiste en la relación anudada aquí entre lógica y filosofía de la historia: "La categoría de la determinación caracteriza el ser como alteración y en la alteración; concreta el ser-en-sí en la medida en que ya no lo concibe como algo estático, sino como movimiento constante en la relación con otro ente: la plenitud del ser no deviene sino como siempre renovada 'complección del Ser-en-sí con determinación'. Y el cumplimiento no sólo es siempre en devenir sino que, además, nunca está consumado: la determinación no es tampoco sino como deber ser [...]." (Herbert Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad, op. cit.*, pág. 61.)

trabajo, esta determinación revela, en realidad, no diferir en nada del enunciado del concepto mismo de valor".[18]

Marx reivindica explícitamente esta lógica dinámica de la determinación, opuesta a la lógica estática y clasificatoria de la definición: "No se trata, aquí, de *definiciones bajo las cuales se subsumen las cosas.* Se trata de *funciones determinadas* que se expresan en categorías determinadas"[19]. Como para despejar el "malentendido" (la búsqueda de definición a cualquier precio) que extravía a los lectores no dialécticos de Marx, como Conrad Schmidt, el prólogo de Engels al libro tercero remacha aún más el clavo: "[Las observaciones de Schmidt se basan en el equívoco de que] Marx pretende *definir* cuando *desarrolla*, y de que, en general, deberían buscarse en Marx definiciones acabadas, válidas de una vez y para siempre. Se sobrentiende que cuando no se conciben las cosas y sus relaciones recíprocas como fijas, sino como variables, también sus reflejos en la mente –los conceptos– se hallan igualmente sometidos a modificación y renovación, que *no se los enclaustra en definiciones rígidas, sino que se los desarrolla dentro de su proceso de formación histórico o lógico, respectivamente*".

Los conceptos proceden de la totalidad. Según se los relacione con los modos de producción en general o con el modo de producción capitalista en particular, los conceptos de "clase" o "trabajo productivo" responden a una determinación general o a una determinación particular, revistiendo un sentido amplio o un sentido restringido.[20] La determinación recíproca de un concepto (valor de uso/valor de cambio) expresa una doble referencia, lógica e histórica, contradictoriamente presente en lo real. Remite a la doble universalidad, histórica y sistémica, de las categorías utilizadas. Así, el con-

18. Georges Duménil, *Le Concept de loi économique dans le Capital, op. cit.*
19. Karl Marx, *El capital, op. cit.*, libro segundo, t. II, vol. 4, pág. 274.
20. Ver al respecto, Maurice Godelier, *L'Idée et le matériel, op. cit.* (Edición en castellano: *Lo ideal y lo material*, Madrid, Taurus, 1984.) Si Aristóteles no puede encontrar en la fuerza de trabajo el secreto del valor es porque todavía no existe homogeneidad social del valor, mensurable a través de un tiempo abstracto de trabajo social.

cepto de trabajo productivo específico de la relación capitalista de producción no conlleva ninguna referencia al contenido de ese trabajo y se mantiene en el nivel del trabajo abstracto. Como trabajo productivo específico, impone, a diferencia de la confusión vulgar, distinguir entre utilidad y productividad del trabajo.

Producción de riqueza material, la determinación segunda *(Nebendstimmung)* no se agota en la búsqueda de riqueza abstracta (o ganancia). Extorsión de plusvalor (de tiempo de trabajo social cristalizado) independientemente de la finalidad del trabajo, la determinación primera se articula a ella como "característica decisiva" o "diferencia específica" del modo de producción capitalista.[21] Improductivo desde el punto de vista de la mera producción, el trabajo comercial se vuelve "indirectamente productivo" desde el punto de vista de la circulación y la reproducción de conjunto, en la medida en que permite al capital comercial apropiarse una parte de la plusvalía generada en la esfera de la producción. Su determinación remite al fraccionamiento del capital, a la distribución de sus funciones, y a la división del trabajo social que de ello resulta.

La relación de lo abstracto con lo concreto procede directamente de la determinación. Al contrario de la abstracción unilateral (especulativa), la abstracción determinada permite lo que una feliz metáfora cinematográfica designa como "puntualización histórica de las categorías" a través de su "conexión orgánica interna"[22]. Afirmativa, la impaciente definición satisface una sed de positividad inmediata. En el paciente trabajo de lo negativo, la determinación llega por el "ausentismo" o la supresión de la carencia.[23]

21. Jacques Bidet interpreta las relaciones entre las dos determinaciones como relaciones entre estructura y tendencia (*Que faire du capital?*, París, Klincksieck, pág. 102).

22. Galvano Della Volpe, *La Logique comme science historique*, Bruselas, Complexe, 1977, págs. 164 y 184.

23. Ray Bhaskar desarrolla brillantemente esta dialéctica del ausentamiento insistiendo en la búsqueda de "lo negativo en lo positivo, de la ausencia en

La contradicción procede del desdoblamiento. El desdoblamiento de la mercancía en mercancía y dinero aparece desde el principio del libro primero. Luego la mercancía, a su vez, "se vuelve doble". De igual forma, la circulación se escinde en venta y compra. Pero el desdoblamiento no es separación indiferente. Sus términos dependen uno de otro. Así, la mercancía no debería tener valor sin ser, ante todo, objeto de utilidad: "El valor de cambio sufre, en cierto modo, la existencia del valor de uso como su propia condición, sin que por ello se rompa, ni por asomo, la autonomía de los dos sistemas: en el seno de la mercancía, la utilidad es indispensable al valor, pero el valor no tiene su origen en la mayor o menor utilidad, lo que no impide en absoluto que, cuando la utilidad desaparece, el valor también desaparezca"[24]. Los dos términos, reunidos en la mercancía, pertenecen, pues, a "dos totalidades lógicas de naturaleza diferente". El valor de uso se relaciona con un sistema de pensamiento infinitamente concreto, que engloba al conjunto de las determinaciones materiales de la cosa misma. El valor de cambio, por el contrario, constituye "uno de los conceptos fundamentales del sistema cuya exposición es *El capital*". En tanto que valor de cambio, la mercancía representa cierto volumen de trabajo social cristalizado. En tanto que valor de uso, debe también responder a una necesidad social solvente. La mediación de la competencia le permite ser a la vez uno y otro, sin que valor de cambio y valor de uso se vuelvan jamás idénticos. Con lo que "la oferta y la demanda reflejan las necesidades de la mercancía".

Inherente al desdoblamiento, la contradicción, estática en el nivel de producción, se resuelve en la circulación y en la reproducción. Los principios de ese movimiento están

---

la presencia, del fundamento en la figura, de la periferia en el centro, del contenido oscurecido por la forma, de lo vivo escondido por lo muerto". La ausencia connota así lo oculto, el vacío, el deseo, la carencia y la necesidad (*Dialectic, the Pulse of Freedom*, Londres, Verso, 1993).

24. Karl Marx, *El capital*, *op. cit.*, libro primero, t. I, vol. 1, págs. 71 y siguientes.

planteados desde el libro primero: "Todo proceso de producción social es, pues, al mismo tiempo, proceso de reproducción. Las condiciones de la producción son también las de la reproducción"[25]. Se trata, sin embargo, todavía, de la reproducción simple. El libro segundo precisa que "la reproducción simple es abstracción", y, en ese sentido, que en el sistema capitalista "la falta de acumulación o de reproducción a escala ampliada es una hipótesis extraña", categóricamente desmentida por la realidad de la acumulación y de la reproducción ampliada, donde la diferencia se inscribe en la repetición: "El capital como valor que se valoriza no sólo implica relaciones de clase, determinado carácter social que se basa en la existencia del trabajo como trabajo asalariado. Es un movimiento, un proceso cíclico a través de distintas fases, que a su vez encierra tres formas distintas del proceso cíclico. Por eso sólo se le puede concebir como movimiento y no como cosa estática".

De ahí la relación entre el plan de *El capital* y su objeto.

La "circularidad del método de *El capital*" es un ejemplo de "la circularidad propia de todo conocimiento racional, de toda teoría". La circularidad del conocimiento reproduce la circularidad de su objeto. De metamorfosis en permutaciones, la mercancía abandona un ropaje para saltar inmediatamente al siguiente, de modo que "cada momento aparece como punto de partida, punto intermedio y regreso al punto de partida". El círculo abierto de la reproducción ampliada permite la superación de la triste repetición dentro de lo aleatorio circunstancial.

Ese devenir no es la sombría "progresividad", simple crecimiento o engrosamiento, calificada por Hegel de "cambio puramente indiferente". Al conjugar calidad y cantidad, dicho devenir es transformación, transcrecimiento, revolución. Cambio no indiferente, conserva tanto como transforma. Porque todo sueño revolucionario progresivo tiene su parte de conservación y de redención: "Lo que se elimina no

25. *Ibid.*, pág. 49.

se convierte por esto en la nada. La nada es lo inmediato; un eliminado, en cambio es un mediato [...]. De este modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado". Así, la negación de la negación restaura "la propiedad individual, pero sobre el fundamento de la conquista alcanzada por la era capitalista: la cooperación de los trabajadores libres y su propiedad colectiva sobre la tierra y sobre los medios de producción producidos por el trabajo mismo"[26].

Una ciencia de lo concreto y particular

Es conocida la severidad de Hegel hacia la arrogancia matemática y el "conocimiento defectuoso" del que se enorgullece. El objetivo de ese saber es la magnitud. Mientras que el concepto escinde al espacio en sus dimensiones y determina las relaciones, la magnitud es una diferencia "no esencial". Mientras que el movimiento en su totalidad, que engendra y recorre sus momentos "constituye lo positivo y la verdad de ese positivo", las determinaciones de la cantidad son las de la exterioridad recíproca. En el simple calcular, la lógica tiende a invalidarse en detrimento del pensar.

La cantidad no se concibe por tanto más que desde la cualidad a través de la cual el ser sale de la indeterminación inicial. La cualidad introduce al cambio. La cantidad surge del devenir indiferente de las diferencias cualitativas. Pero, negándose a sí misma, la cantidad tiende al restablecimiento de la cualidad.[27] La "verdad de la cualidad" consiste, recíprocamente, en ser cantidad, "precisión inmediata suprimida". La cantidad aparece inicialmente como en oposición a la cualidad, pero, en realidad, "la cantidad es ella misma cualidad, una determinación que se refiere a sí misma en general,

26. *Ibid.*, libro primero, t. I, vol. 3, pág. 954.

27. "Absolutamente en general el cuanto es la cualidad eliminada; pero el cuanto es infinito, sale más allá de sí, es la negación de sí; este salir suyo, por lo tanto, es en sí la negación de la cualidad negada, la restauración de ésta [...]." (Friedrich Hegel, *Ciencia de la Lógica*, *op. cit.*, pág. 211.)

y difiere de su otra determinación, que es la cualidad como tal"[28]. La cantidad es entonces la verdad de la cualidad. Así, en *El capital*, la abstracción del trabajo, devenido indiferente a los trabajos concretos, es la condición de su cuantificación. Para Marx, como para Hegel, se trata de pensar lo cuantitativo como desplazamiento y explicación, pero también como negación/subsunción de lo cualitativo.

La *Lógica* sigue al ser determinado "en el interior de sí mismo". Todos los movimientos y las determinaciones a través de las cuales el ser se refleja siguen encerrados en la esfera del ser según la precisión como tal (cualidad), la falta de precisión (cantidad), y "como cantidad cualitativamente definida: medida". La cantidad ya no cae entonces por fuera de la cualidad. Es solamente "la cualidad vuelta negativa", o incluso " una precisión vuelta indiferente al ser". De la misma manera, el valor de cambio no suprime al valor de uso, ni el trabajo abstracto al trabajo concreto. El valor de cambio es el valor de uso vuelto negativo, así como el trabajo abstracto es el trabajo concreto vuelto negativo. La cantidad en estado puro se distingue por su indiferencia hacia las cualidades, entre las cuales ella misma se sitúa como reverso. Toda magnitud real es, al contrario, unidad de la cantidad y la cualidad, donde la cantidad es el sesgo a través del cual se aborda la cualidad para modificarla. Porque la medida no se reduce a la cuantificación unilateral. La medida es dialéctica de la cantidad y la cualidad. De ahí la incomprensión vulgar y obstinada de los econometristas (muy poco hegelianos), obsesionados por la cuantificación unilateral (¿cuánto?) del valor cualitativamente indeterminado.

En la teoría de la medida, la magnitud tiene una doble determinación: extensiva e intensiva. Esta duplicidad remite en Marx al problema de la ley y de sus diferentes acepciones. Más allá de la ley cuantitativa referida a las relaciones causales,

28. Friedrich Hegel, *Ciencia de la Lógica*, *op. cit.*, pág. 282. Ver también J. Biard *et al.*, *Introduction a la lecture de la Science de la logique de Hegel*, t. III, Paris, Aubier, 1987, págs. 45, 80, 123, 160.

interviene una "ley cualitativa" referida a las relaciones estructurales: "Así se verifica la ley según la cual el plusvalor proviene no de las fuerzas de trabajo que el capitalismo sustituye a través de la máquina sino, al contrario, de las que emplea"[29]. Así, la tasa de explotación perfectamente puede aumentar cuantitativamente, mientras que la tasa de ganancia baja estructuralmente. La economía política busca precisamente cuantificar la cualidad homogeneizando un espacio económico irreductiblemente heterogéneo. Esto lo logra gracias a una "medida común", el tiempo. Marx parece suscribir esta reducción: "La medida del trabajo es el tiempo", o: "El tiempo es la medida del trabajo"[30]. Curiosas formulaciones. ¿Por qué el trabajo sería mensurable por el tiempo? ¿Y qué es el tiempo como medida de trabajo? ¿No sería más exacto decir que la medida del trabajo es el tiempo de trabajo, a riesgo de evitar la inconmensurabilidad para caer en la tautología? Adam Smith reduce el valor de la mercancía a la cantidad de trabajo, abstracción hecha de las cualidades diferentes (de pesadez o de calificación) movilizadas por dicho trabajo. Marx cambia de registro midiendo el valor de la fuerza de trabajo (y ya no trabajo a secas) por el tiempo de trabajo socialmente necesario (y ya no tiempo a secas) para su reproducción. El tiempo ya no es una especie de referente patrón al que se supone uniforme, sino una relación social que se autodetermina en la producción, el intercambio y el conflicto. La competencia y el mercado se en-

29. Karl Marx, *El capital*, libro primero, cuarta sección. Georges Duménil señala: "La frecuencia de los empleos del término ley a propósito de la dimensión cualitativa de la estructura no deja que se cierna ningún equívoco. Marx considera a todas luces a tales relaciones como leyes". Insiste: "Nos hemos referido muy a menudo a dos estructuras, una estructura cualitativa y una estructura cuantitativa. La unión de los dos tipos de determinaciones es característica de la naturaleza conceptual de la totalidad. En el seno del concepto, son inseparables, pero la existencia de la determinación cuantitativa no supone la existencia de la determinación cualitativa" (*Le Concept de loi économique dans le Capital*, *op. cit.*, págs. 57 y 59).

30. Karl Marx, *Grundrisse I*, *op. cit.*, pág. 204, y carta a Engels del 2 de abril de 1858.

cargan de reducir los trabajos concretos al trabajo abstracto. Ya no es más entonces cuestión de cualidad: "La cantidad decide todo"[31].

¿Todo? El trabajo concreto y el valor de uso sin embargo no han desaparecido. Se rebelan en la crisis. Si Marx caracteriza sumariamente al tiempo como "medida de trabajo", no olvida que la medida no se refiere a la cantidad indiferente a la cualidad, sino al ser en tanto "cantidad cualitativamente determinada". En la medida, "lo cualitativo es cuantitativo". Como tal, la medida "es ella misma la unidad *existente* de lo cuantitativo y lo cualitativo", o incluso "unidad *inmediata* de lo cualitativo y lo cuantitativo". Por ello el análisis de la medida, comenzando por la medida inmediata, exterior, debería "proceder por un lado a la determinación progresiva abstracta de lo cuantitativo (a una *matemática de la naturaleza),* por otro lado debería indicar la conexión de esta determinación de medida con las *cualidades* de las cosas naturales, por lo menos en general; pues la determinada exposición de la conexión de lo cualitativo y lo cuantitativo que surge del concepto del objeto concreto, pertenece a la ciencia particular de lo concreto".

Esta "ciencia particular de lo concreto" anuncia la crítica de la economía política, como conocimiento del capital, o el psicoanálisis, como interpretación de los sueños. El metabolismo de lo vivo, como el del capital, requiere un modo de medida específico, diferente del que vale para el mecanismo o para el quimismo: "La indiferencia completa y abstracta de la medida desarrollada, es decir, de sus leyes, puede ocurrir sólo en la esfera del mecanismo, como aquélla donde lo corpóreo concreto es sólo la misma materia abstracta [...]. En cambio, esta determinación de magnitud del material abstracto se halla perturbada ya en lo físico por la pluralidad y un conflicto consiguiente de las cualidades, aunque todavía más en lo orgánico"[32].

31. Karl Marx, *Miseria de la filosofía, op. cit.*
32. Friedrich Hegel, *Ciencia de la Lógica, op. cit.*, págs. 288-289.

Del mecanismo a la vida, pasando por el quimismo, el plan de *El capital* recorre los momentos de la lógica hegeliana. Los autores que se rompen el espinazo sobre la transformación del valor en precio, reduciendo obstinadamente la idea de medida a la cuantificación abstracta, evitarían numerosos sinsentidos si prestaran atención a la tercera sección de la *Lógica*. Del mismo modo en que la necesidad y la posibilidad formales se vuelven reales para resolverse en la necesidad absoluta, la medida formal (o cantidad específica) se vuelve medida real para llevar del ser al "devenir de la esencia". Si la medida en general está "destinada a representar una relación entre medidas que forman la cualidad de cosas diversas e independientes", la medida formal corresponde a "cualidades abstractas, como el espacio y el tiempo", mientras que la "medida real" se aplica a "determinaciones de existencia material" (peso específico, propiedades químicas), cuyos tiempo y espacio se vuelven sus momentos. Al término del proceso de medida, "el ser habrá acabado el ciclo de sus metamorfosis". Su inmediatez se borrará en el devenir de la esencia.[33]

La medida que se autodetermina como cantidad cualitativamente definida es inmanente al objeto que ella determina. Esta lógica circular remite, a través de varias sutilezas, a la aporía del hombre medida de todas las cosas y de sí mismo.

Orden lógico, orden histórico

Las instancias históricas y lógicas interfieren constantemente en Marx: "Esa pareja contradictoria se impone [...] por-

33. J. Biard *et al.*, *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, *op. cit.*, pág. 231. Los autores señalan muy justamente: "Seríamos llevados a pensar, así, a propósito de la categoría de la medida tal como es desplegada y expuesta en la *Ciencia de la Lógica*, que Hegel se propuso interrogar y hacer explícito el modo de relación auténtico, es decir, dialéctico y conceptual, de lo cualitativo y lo cuantitativo, en pocas palabras, hacer caso omiso de lo que Husserl ha considerado como presuposición implícita de la matematización galileana de la naturaleza". (pág. 233)

que los dos términos así reunidos pertenecen respectivamente a dos totalidades lógicas de naturaleza fundamentalmente diferente; el valor de uso (ajeno a la economía política) no puede ser concebido más que dentro de un sistema de pensamiento infinitamente concreto que envuelve al conjunto de las determinaciones materiales de la cosa misma; el valor de cambio, al contrario, constituye uno de los conceptos fundamentales del sistema cuya exposición es *El capital*, una abstracción dosificada o, si se prefiere, una concretización construida elemento por elemento"[34]. Operador del cambio, el tiempo se inscribe así en el centro mismo del desarrollo.

El capital temporaliza la lógica y logiciza los ritmos económicos. La determinación confluye así con la medida. Porque los valores requieren en primera instancia una medida común que sería invariable, una mercancía equivalente general invariable. Ahora bien, "como mercancías", todos los valores son magnitudes sociales que varían según la lucha. La medida determinada por su objeto cambia constantemente con él. Por ello las cualidades parecen manifestarse en el tiempo, mientras que en realidad el tiempo mismo es la nueva cualidad en estado naciente. También por ello nunca se puede reducir a los fenómenos, incluidos los fenómenos naturales, a una sola medida. La actividad mensuradora del entendimiento no admite como real nada que no sea mensurable, mientras que la medida real consiste en saber lo que, en el interior de los cuerpos, determina su naturaleza a la vez específica y mensurable. Así como el movimiento se mide a través del movimiento uniforme más rápido posible, la medida es siempre del mismo género que lo que mide: "una magnitud que mide magnitudes".

Esta reflexividad de la medida es precisamente el problema de Marx en el análisis de la mercancía. ¿Cuál es el valor que mide a los otros valores, y cómo el (tiempo de) trabajo social puede medir el (tiempo de) trabajo cristalizado en la forma valor? El tiempo de trabajo cuantifica el movimiento,

34. Georges Duménil, *Le Concept de loi économique dans le Capital*, *op. cit.*

pero el propio trabajo consumido es parte constitutiva de dicho movimiento. En el intercambio, los valores de uso se sustituyen unos a otros a la manera de los cuerpos "que se combinan en ciertas relaciones cuantitativas al formar equivalentes químicos"[35].

La distinción entre objeto devenido e historia del objeto remite a la distinción entre lógica e historia. Según Jindrich Zeleny, el primer capítulo del libro primero de *El capital* tendría por objeto a la estructura mercantil, y el segundo volvería sobre el desarrollo histórico de la mercancía. Pero la oposición entre objeto devenido y devenir del objeto simplifica a ultranza la relación entre estructura lógica y desarrollo histórico. Incompatible con las representaciones ontológicas de la ciencia galileo-cartesiana, esta relación vuelve a recordar la deuda de Marx hacia Spinoza, Leibniz y Hegel. No es más que "su expresión ideal". A esta distinción responde la de "legalidad evolutiva" (ley inmanente) y causalidad externa (causa transitiva). La complementareidad de los dos enfoques queda ilustrada con el análisis materialista histórico del dinero.[36]

Marx se dio a la tarea ante todo de revelar las estructuras reales invisibles. Su teoría de la estructura le da la clave de la génesis y de la evolución. La forma desarrollada (la anatomía

35. Jacques d'Hondt, *La Logique de Marx*, París, PUF, 1974, pág. 101. Ver también Eugène Fleischmann, *La Science universelle ou la logique de Hegel*, París, Plon, 1968, pág. 120, y Eli de Gortari, *Dialéctica de la física*, México, 1986, pág. 66.

36. La lectura estructural de Marx en los años sesenta se efectuó a contracorriente del historicismo entonces dominante. No habría que ceder, sin embargo, a la ilusión muy francesa según la cual Althusser habría innovado completamente. Un movimiento de investigación se había entablado desde comienzos de los años cincuenta con los trabajo de Otto Morf y B. A. Grousine. Este último recalcaba, sobre todo, el doble razonamiento de *El capital* y la articulación entre las "relaciones y conexiones históricas" y las "relaciones y conexiones devenidas" (estructurales). Ver O. Morf, *Rapports entre histoire et théorie économique chez Marx*, Berna, 1951; B. A. Grousine, *Logique et historique dan le Capital de Marx*, Moscú, 1955; Ilienkov, *Dialectique de l'abstrait et du concret dans le Capital*, Moscú, 1960; K. Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, Praga, 1963. La primera edición de *La Structure logique du Capital* de Jindrich Zeleny apareció en checo en 1962; la edición alemana, en 1968.

del hombre) revela el secreto de las formas menos desarrolladas (la anatomía del mono). Pero la génesis ideal así reconstituida es tan distinta de la historia real como una formación social concreta lo es del modo de producción. Mientras que la economía empírica parte sistemáticamente de los fenómenos superficiales sin elucidar su estructura invisible, la transformación de la tasa de plusvalía en tasa de ganancia gobierna a la inteligibilidad y no a la inversa. La relación lógica entre las categorías es *también* cronológica. Pero "el tiempo de esta cronología está enteramente determinado por la lógica de las relaciones de estructura a estructura"[37]. La teoría es una "génesis ideal" que desdobla el concepto original en un concepto estructural y un concepto histórico. La estructura presupone ahí a la historia. El obrero libre es, así, "el resumen" de una evolución histórica anterior. La producción capitalista "parte del presupuesto de que a esos obreros libres ya se les encuentra en el mercado en el seno de la circulación". Asimismo, la mercancía "ya es encontrada ahí como forma elemental universal de la riqueza". Recíprocamente, al hacer de la circulación "el presupuesto teórico (lógico) de la formación del capitalismo y partiendo del dinero, confluimos con el movimiento histórico". Mercancía y dinero tienen como "condición histórica previa" y "presupuesto histórico" haber reducido al trabajador a "una pura capacidad de trabajo"[38].

La inversión de la relación entre orden lógico y orden histórico es explícita en *El capital*: "Veremos en el desarrollo de nuestras investigaciones –escribe Marx– que el capital usurario y el capital comercial son formas derivadas y explicaremos por qué se presentan en la historia antes que el capital". En el modo de producción capitalista ya maduro, la estructura parece reproducirse de manera autónoma. En "el curso ordinario de las cosas", el trabajador parece abandonado, así, a

37. Maurice Godelier, *Rationalité et irrationalité en économie politique*, París, Maspero, 1967, t. I, pág. 119, y t. II, pág. 48. (Edición en castellano: *Racionalidad e irracionalidad en la economía*, México, Siglo XXI, 1967.)

38. Karl Marx, *Manuscritos de 1861-1863*, *op. cit.*, págs. 44 y 95.

la acción de "leyes naturales", a la "dependencia del capital, garantizada y perpetuada por el mecanismo mismo de la producción". Sucede de otro modo "durante *la génesis histórica* de la producción capitalista", donde la relación de explotación se impone gracias a la brutal intervención del Estado. En tanto que relaciones y conexiones dadas (estructurales), el "curso ordinario de las cosas" se opone claramente pues al devenir efectivo de la génesis histórica.

En el libro tercero, Marx cumple el compromiso contraído en el libro primero. El orden estructural se enriquece con nuevas determinaciones que van de lo abstracto a lo concreto, de lo general a lo particular, siguiendo el movimiento de mediación a través del cual lo universal se particulariza. Desbaratando lo que Hegel llama "la ternura de lo sensible", el pensamiento comienza a ejercerse en la abstracción como manifestación unilateral de lo negativo. En su desarrollo hacia lo concreto, ya no inmediato y empírico sino pensado y determinado, lo abstracto subsiste, sin embargo, como condición de su conceptualización. Unilaterales, las categorías económicas "no son más que abstracciones" de las relaciones reales.[39] En tanto que unidad (y no simple asociación mecánica

39. Carta de Marx a Annenkov del 28 de diciembre de 1846. "A través de una inversión mística", Proudhon no ve en las relaciones reales, por el contrario, "más que incorporaciones de esas abstracciones". Marx escribe incluso: "En el interior de la relación de valor y de la expresión de valor que ahí está incluida, lo abstracto universal no vale como propiedad de lo concreto, de lo sensible –efectivamente– real, sino, al contrario, lo sensible concreto no vale más que como simple forma fenoménica o forma de realización efectiva determinada de lo abstracto universal. Por ejemplo, el trabajo del sastre contenido en el equivalente traje no posee, en el interior de la expresión de valor de la tela, la propiedad general de ser por añadidura trabajo humano. Al contrario, ser trabajo humano vale como su esencia: ser trabajo del sastre no vale más que como forma fenoménica o forma de realización efectiva determinada de esta esencia que es suya. Ese vuelco a través del cual lo sensible concreto no vale más que como forma fenoménica de lo abstracto universal, en lugar de que, a la inversa, lo abstracto universal cuente como propiedad de lo concreto, caracteriza a la expresión del valor. Al mismo tiempo, vuelve difícil su comprensión". (*La forme valeur*, apéndice a la primera edición de *El capital*, en Paul-Dominique Dognin, *Les Sentiers escarpés du Capital*, París, Cerf, 1977, I, págs. 131-133.)

exterior) de múltiples determinaciones, la síntesis inmanente (unidad en sí de las diferencias) hace resaltar "la no verdad" de esas abstracciones. Es lo que realiza el libro tercero, arruinando simultáneamente las vanas tentativas de construir una teoría de las clases desde la extorsión del plusvalor descubierta en el libro primero, o una teoría de la crisis desde los esquemas de reproducción del libro segundo.

"En el desenvolvimiento del análisis científico", la formación de la tasa general de ganancia parece resultar de la competencia de los capitales industriales. "Más tarde" es "enmendada, complementada y modificada en virtud de la injerencia del capital comercial". Ahora bien, en el curso del desarrollo histórico, ¡"las cosas ocurren exactamente a la inversa"![40]. La historia real es una inversión de la estructura, y a la inversa. Históricamente, el capital comercial determina el precio de las mercancías y la tasa general de ganancia se constituye en la esfera de la circulación. Pero en el modo de producción capitalista desarrollado, "la transformación de la plusvalía en ganancia y de la ganancia en ganancia media" procede lógicamente de la estructura de la mercancía, de la producción a la reproducción de conjunto, pasando por el proceso de circulación.[41]

40. Karl Marx, *El capital, op. cit.*, libro tercero, t. III, vol. 6, págs. 368-369.

41. "¿Cómo se transforma el valor de la mercancía en su precio de producción? La respuesta a esta cuestión presupone: 1) que la transformación del valor diario de la fuerza de trabajo en salario o precio de la jornada de trabajo haya sido expuesta primero; 2) que la transformación de la plusvalía en ganancia, la de la ganancia media, etc., haya sido expuesta. Esto demanda previamente la exposición del proceso de circulación del capital, ya que la rotación del capital juega ahí un papel." (Carta de Marx a Engels, 27 de junio de 1867.) En otra carta (30 de abril de 1868), Marx expone la formación de los precios que distribuye la plusvalía social entre diferentes masas del capital. Concluye: "[...] hemos llegado a las formas de aparición que sirven de punto de partida en la concepción vulgar: la renta proveniente de la tierra, el beneficio (interés) del capital, los salarios del trabajo. Pero desde nuestro punto de vista, la cosa se ve ahora en forma diferente. Se explica el movimiento aparente. Finalmente, puesto que estas tres (salarios, renta del suelo, beneficio [interés]), constituyen las respectivas fuentes de ingreso de las tres clases –terratenientes, capitalistas y trabajadores asalariados–, tenemos, en conclusión, la lucha de clases, en que se resuelve el movimiento de todo el asunto".

Esta articulación inversa del orden histórico y del orden estructural aparece de manera brillante en el capítulo XX del libro tercero ("Consideraciones históricas sobre el capital mercantil"). El capital comercial es el modo de existencia independiente más antiguo del capital. En las formaciones sociales anteriores, aparece como "la función *par excellence* del capital". Inversamente, en el marco de la producción vuelta específicamente capitalista, se "degrada de su anterior existencia autónoma al nivel de un factor particular de la inversión de capital en general". No cumple, entonces, más función que la "de agente del capital productivo". Antes de alcanzar a "dominar sus extremos", las diferentes esferas de producción que la circulación une entre ellas, según el orden lógico estructural, el capital emergió inicialmente del proceso de circulación según el orden cronológico histórico.[42] Por ello, a través de esa inversión de ambos órdenes, "la verdadera ciencia de la economía moderna sólo comienza cuando la consideración teórica pasa del proceso de circulación al proceso de producción". Es por ello también que "el procedimiento de exposición debe distinguirse formalmente del procedimiento de investigación". El método de investigación realista es diferente del método de exposición "en la manera dialéctica alemana". "Desgraciadamente", agrega Marx.[43]

La no coincidencia entre el orden lógico y el orden histórico es señalada desde la introducción de 1857. En *El capital*, se ve que "en el desenvolvimiento del análisis científico, la formación de la tasa general de ganancia aparece como si dimanara de los capitales industriales y de su competencia, y sólo más tarde será enmendada, complementada y modifica-

42. Karl Marx, *El capital*, *op. cit.*, libro tercero, t. III, vol. 6, pág. 418. En una carta a Engels del 11 de agosto de 1894, Antonio Labriola distingue la "génesis abstracta", en cierto modo estructural, de la mercancía, y "la génesis concreta" (historia de la acumulación inglesa).

43. Postfacio a la segunda edición alemana de *El capital*. Ver también Pierre Macherey, "A propos du processus d'exposition du Capital", en *Lire Le Capital*, París, Maspero, t. I, 1965 y 1969.

da en virtud de la injerencia del capital comercial [...]. En el curso del desarrollo histórico, las cosas ocurren exactamente a la inversa. El capital comercial es el primero en determinar los precios de las mercancías más o menos según sus valores, y es en la esfera de la circulación [...] donde primero se forma una tasa general de ganancia. Primitivamente, es la ganancia comercial la que determina la ganancia industrial" [44]. Hasta el capítulo XX del libro tercero, Marx considera "al capital comercial [...] dentro de los límites del modo capitalista de producción", según su determinación lógica (o estructural), aunque el comercio y el capital comercial sean históricamente anteriores al modo de producción capitalista. La estructura guarda la clave de su propia génesis. Mientras que el capital comercial aparece en los modos de producción anteriores como la función por excelencia del capital, y la producción sigue siendo producción directa de medios de subsistencia para los productores mismos; desde el momento en que "el capital se ha apoderado de la producción" (lo que es lo propio de la producción capitalista), ya no es más que un capital dotado de una función particular. Aparece, pues, como una "forma histórica" del capital mucho antes de que el capital "haya sometido a su dominio a la propia producción".

En la economía precapitalista, el producto se vuelve mercancía en el comercio, y el capital emerge en el proceso de circulación. Debe cristalizarse ahí antes de poder "dominar los extremos", las diferentes esferas de producción que la circulación une entre ellas. Esta relativa autonomía inicial del proceso de circulación tiene una doble significación. Indica en primer lugar que el capital se apodera directamente de la producción. El proceso de producción incorpora la circulación como simple fase al término de un vuelco dialéctico. La circulación deviene entonces una fase transitoria de la producción, "simple realización del producto creado como mercancía y sustitución de sus elementos de producción

44. Karl Marx, *El capital*, *op. cit.*, libro tercero, t. III, vol. 6, págs. 368-369.

producidos como mercancía"; y el capital comercial una de las formas que reviste el capital cuando recorre el ciclo de su reproducción.

En la primera fase de la sociedad capitalista, el comercio domina a la industria. Luego su relación se invierte. Sin embargo, es el comercio el que comienza a someter la producción al reino del valor de cambio, disgregando las condiciones antiguas, aumentando la circulación del dinero, royendo poco a poco a la producción misma. La eficacia y el ritmo de esta acción disolvente dependen, evidentemente, de la resistencia de las economías en cuestión. El desarrollo autónomo del capital comercial se presenta, pues, en razón inversa al desarrollo de la producción propiamente capitalista. Así, entre los venecianos, los genoveses y los holandeses la ganancia sigue siendo una ganancia de intermediarios y no una ganancia de exportadores. El capital comercial aparece ahí "puro", "separado de los extremos" de la producción. El monopolio del comercio de comisión es la fuente de su formación. Inversamente, decae con el desarrollo económico de los pueblos que pone en relación. La relación cuantitativa de intercambio es, en efecto, en un primer momento, "completamente fortuita", en la medida en que no existe espacio comercial unificado por un trabajo socialmente necesario para la producción de mercancías. Los productos toman "la forma de mercancías" en la medida en que son intercambiables y se expresan en un tercer término semejante. Entonces, el intercambio continuo y la reproducción más regular con miras al intercambio "suprimen cada vez más al azar".

Sucede con el capital usurario lo mismo que con el comercial: "Pertenece, con su hermano gemelo el capital comercial, a las formas antediluvianas del capital, que preceden largamente al modo capitalista de producción"[45]. Su existencia requiere solamente "que por lo menos una parte de los productos se hayan transformado en mercancías y

45. *Ibid.*, libro tercero, t. III, vol. 7, pág. 765.

que, al mismo tiempo, con el tráfico de mercancías se haya desarrollado el dinero en sus diversas funciones". En los períodos previos al modo de producción capitalista, el capital usurario existe, entonces, bajo dos "formas características", que ya no lo serán en la economía propiamente capitalista: la usura por préstamo de dinero a nobles dilapidadores y la usura por préstamo de dinero al pequeño productor que posee sus propias condiciones de trabajo. Estas dos formas de préstamo provocan la "formación y concentración de grandes capitales dinerarios" por la ruina de los deudores. En tanto que forma característica del capital portador de interés, el capital usurario corresponde, entonces, al predominio de la pequeña producción. El banquero es respetado y el usurero odiado porque el primero presta a los ricos y el segundo a los pobres. En el modo de producción capitalista, la usura ya no puede cubrir esta función de separación entre fuerza de trabajo y medios de producción.

En el capital de interés o usurario, forma antigua del capital por excelencia a los ojos de lo popular, la producción de plusvalor sigue siendo, entonces, una "cualidad oculta" de la economía. No se manifiesta con toda claridad más que cuando las formas capitalistas de la producción están plenamente desarrolladas. "Se desconoce por completo la articulación interna del modo capitalista de producción, grita Marx, y se pasa enteramente por alto que la tierra, al igual que el capital, sólo se presta a capitalistas. [...] La diferencia entre venta y préstamo es aquí totalmente irrelevante y formal y, tal como ya hemos demostrado, sólo aparece como esencial a quienes desconocen por entero las conexiones reales."

Se entiende hasta qué punto sería erróneo imaginar que el presente revela los secretos del pasado permitiendo simplemente remontar el hilo de un encadenamiento determinista. El presente disipa el desconocimiento necesario de la estructura interna del modo de producción al precio de una inversión espectacular, a través de la cual el capital domina y redefine sus diferentes formas iniciales. Negación del

fetichismo científico, la crítica de la economía política hunde sus raíces en ese presente inaugural: "La verdadera ciencia de la economía moderna sólo comienza cuando la consideración teórica pasa del proceso de circulación al proceso de producción"[46]. Así como no podría sobrevivirle, esta curiosa ciencia modestamente temporal tampoco podría preceder a su objeto.

46. *Ibid.*, libro tercero, t. III, vol. 6, págs. 430-431.

9

El malestar de la lógica histórica

La original respuesta de Marx al problema que obsesiona a las llamadas ciencias humanas en general, y a la historia en particular, casi de inmediato se tornó inaudible. Desde la constitución de la II Internacional, el movimiento obrero secreta una ortodoxia mayoritaria tan alejada de su problemática como el darwinismo vulgar de las vías abiertas por Darwin. Paralelamente, el alcance subversivo de la crítica es reprimido por la querella universitaria llamada "de los métodos" y por la creciente influencia de una sociología adaptada a los compromisos históricos de la Alemania bismarckiana.

La "disputa de los métodos" estalla en 1883, año de la muerte de Marx y de la publicación por Dilthey de la *Introducción a las ciencias del Espíritu.* Con el desarrollo de la psicología, la sociología y la economía, promovidas al rango de disciplinas universitarias, se afirma la distinción entre dos objetos y dos modos de saber: ciencias explicativas de la naturaleza y ciencias comprensivas del espíritu (Dilthey), ciencias nomotéticas y ciencias ideográficas (Windelband), ciencias naturales y ciencias culturales (Rickert). Las primeras están consagradas a formalizar relaciones de regularidad (leyes); las segundas apuntarían al "concepto individual".

Para evitar que la historia se encerrara en las paradojas de una ciencia de lo particular, algunos historiadores intentaron entonces reducir el conocimiento histórico a lo masivo, lo típico y lo mensurable, con exclusión de lo accidental, las personalidades concretas y la insignificancia de los acontecimientos. Otros asumieron por el contrario el carácter biográfico de su disciplina, "la tarea propia de la historia es la de exponer un acontecimiento histórico"[1]. Defendiendo una posición intermedia, Édouard Meyer distinguió el azar teleológico inmanente del azar relativo resultante de un factor exógeno a la relación causal. Esta distinción metodológica buscaba establecer una idea de causalidad específica a la historia.

Causalidad histórica y posibilidad objetiva

A los ojos de Max Weber, esta creencia en "una manera propia de la historia de manejar el concepto de causalidad" es completamente ilusoria. El principio de "dependencia teleológica" de Meyer, según el cual el efecto revela el sentido histórico de la causa, mostraría en realidad una comprensión confusa de "la eficacia histórica". Si sólo lo que ejerce una influencia encuentra legítimamente lugar en el discurso histórico, la cuestión de saber cuál "estado final" sirve de referencia a la reconstrucción del desarrollo es inevitable. La carga significativa del acontecimiento depende, en efecto, de la escala temporal sobre la cual se le sitúa.

Weber recurre a la noción del fisiólogo von Kries de "posibilidad objetiva". La batalla de Maratón decidió entre varias posibilidades: la de una cultura teocrático-religiosa y la del espíritu helénico, así como las de Waterloo o Gettysburgh optaron entre varios porvenires posibles. El desenlace

1. Para la primera posición, ver Karl Lamprecht, *Moderne Geschichtswissenschaft*, 1905, y su discípulo K. Breysig, *Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte*, 1904. E. Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, 1902.

de una batalla está determinada, no es fatal. La lucha decide entre dos posibilidades objetivas inscriptas en el encadenamiento causal. Para discernir relaciones ordenadas de causalidad, el historiador se enfrenta con las mismas dificultades que la justicia para definir la culpabilidad penal. Las causas de muerte no son las mismas para el médico que redacta el acta clínica, para el juez que decide las responsabilidades individuales y para el jefe político que trata los factores sociales. Inspirándose en los trabajos de von Kries y de los juristas, Weber propone retener la noción de *causalidad adecuada* para expresar "la relación entre ciertos complejos de condiciones captados en su unidad por la reflexión histórica y el efecto suscitado", opuesta a la noción de *causalidad accidental*, que designa una relación arbitraria (inadecuada) entre "un complejo de condiciones y el acontecimiento que se produce"[2]. La categoría de posibilidad objetiva o histórica vuelve entonces inteligibles las "reglas del devenir".

¿Las reglas de un devenir contingente? ¿Las leyes de acontecimientos aleatorios? Max Weber conoce las dificultades inherentes a la noción misma de ley: "Depende de la definición más o menos amplia del concepto mismo de ley que se pueda también incluir en ella a las regularidades que no son susceptibles de una expresión numérica porque no son cuantificables". Los fenómenos históricos nunca tienen que ver con "relaciones legales en el sentido estrecho de las ciencias exactas de la naturaleza, sino de conexiones causales adecuadas expresadas en reglas, y por tanto de la aplicación de la categoría de posibilidades objetivas". Pero el trabajo científico no parece tener otro objetivo que la búsqueda de leyes.

Sigue siendo necesario ponerse de acuerdo en el contenido del concepto. Como enunciado de una relación causal, la ley científica opera por simplificación de un material complejo. De modo, escribe Georg Simmel, que una ley

2. Max Weber, *Études critiques pour servir a la logique des sciences de la culture* (1906), en *Essais sur la théorie de la science*, París, Plon, 1965, pág. 294.

"que liga estados agregados no puede tener ninguna aplicación a estados futuros". La sinonimia normalmente admitida entre ley y causalidad no tiene nada de evidente. Su distinción permite despejar la confusión entre una relación de causalidad universal en el dominio de la naturaleza y una relación de causalidad singular en los dominios del espíritu. Simmel imagina así un mundo complejo donde en vez de ser seguida por un efecto idéntico, una causa podría ser seguida por "efectos variables", sin que por ello la relación causal desaparezca en beneficio de una sucesión aleatoria. Aplica así, a un acontecimiento único e incomparable, la noción de "causalidad individual"[3].

En ausencia de regularidades nomológicas, la expresión "las leyes de la historia" tiene necesariamente un sentido analógico y relativo, y debe ser comparada con las "conjeturas filosóficas". Rechazada su pretensión de proporcionar las reglas universales de "totalidades complejas", las "leyes de la historia" deben contentarse con desenredar el caos de los hechos singulares. La historia humana no constituye un capítulo autónomo del devenir del mundo. En la medida en que "la noción de ley de la historia no permite satisfacer las obligaciones lógicas que implica la noción de ley", la misma se suprime con el desarrollo de saberes parciales pero exactos, en tanto parece difícil saber con certeza "si se está ante una ley o una simple secuencia de acontecimientos".

Ya sea que las "leyes históricas" representen las formas embrionarias y balbuceantes de leyes científicas todavía por descubrir, ya sea que las mismas expresen la inteligibilidad racional de singularidades históricas, resulta tentador erigirlas en modelo de un conocimiento comprensivo que interpretaría mensajes en lugar de medir relaciones. A condición, sin embargo, de que la suma inconexa de acontecimientos si-

3. Georg Simmel, *Die Probleme des Geschichtsphilosophie, Eine erkenntnistheoretische Studie*, Leipzig, 1923 (Edición francesa: *Le Problèmes de la philosophie de l'histoire*, París, PUF, 1984, págs. 136-139; en castellano: *Problemas fundamentales de la filosofía*, Buenos Aires, Editora y Distribuidora del Plata, 1947.)

ga permitiendo atribuirles un sentido. La unidad de la historia aparece, en efecto, más bien como "un punto de perspectiva", "un punto límite rechazado al infinito", tan inaccesible como el juicio final. Es posible imaginar un gran designio histórico descubriéndose *a posteriori*. Se puede también rechazar la hipótesis de una historia "orientada hacia algún fin". Aunque la visión teleológica "anime la imagen de la historia", sigue siendo difícil conceder eficacia propia a "un fin sin sujeto que la plantee". Lo singular como singular y lo individual como individual constituyen precisamente, entonces, el corazón del enigma.

Este enfoque de Simmel implica una crítica de la noción de progreso, cuya acepción normal presupone una evaluación del curso hacia un estado final. Para el optimista liberal, todo cambio equivale a un progreso, contrarrestado en el peor de los casos, por "retrasos" y "disminuciones". Es necesario entonces que una "relación subterránea" asegure la continuidad del movimiento hacia el progreso, a pesar de los estancamientos y los retrocesos temporales. En otros términos, son precisamente "la creencia en el progreso histórico" y su culto religioso los que aplastan a la contingencia bajo un riguroso determinismo. Cargado de presupuestos metafísicos, ese progreso ineluctable supone, además, "que la entidad a la cual se aplica sea única", homogénea, y no desigual, articulada, atravesada por ritmos desacordes y contradicciones no contemporáneas.[4]

Cuando Simmel parte con un tajo al materialismo histórico (su "idea *a priori* de la unidad de la historia") y denuncia el mecanicismo de su "partenogénesis económica", apunta en realidad a la vulgata socialdemócrata ortodoxa de la época. "Es como evocar el poder del tiempo", asesta triunfante. Simmel parece ignorar que ochenta años antes Engels ya había constatado que "la historia no hace nada". Iniciaba

4. En su *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, Marx adivinó "el engaño de su concepto de progreso" y percibió su consecuencia política: el conservadorismo. El culto del progreso histórico es, en efecto, profundamente conservador.

así una revolución conceptual del tiempo, cuya importancia ni Weber ni Simmel sospechaban.

A menudo sutil, plena de ingeniosos descubrimientos, la discusión que se mantiene de Meyer a Weber, de Dilthey a Simmel, problematiza la relación del conocimiento histórico con la racionalidad dominante de la época. Es sorprendente constatar, sin embargo, hasta qué punto el trueno de *El capital* permaneció inaudible para estos autores, en parte por simple ignorancia de los textos, en parte por sordera ideológica. Sus intuiciones, sus propuestas y sus refinamientos conservan un perfume académico. Entre ellos se trata, precisamente, de una querella de método sobre la relación comparativa entre disciplinas y sus reglas de investigación. Por ello su crítica de la razón histórica nunca llega a la raíz. ¿Cómo enfrentar, en efecto, el "desamparo de la lógica histórica" (Max Weber), de sus categorías de necesidad, causalidad y accidente, sin remontarse a la estructura temporal de los ritmos, las continuidades y las rupturas de la relación social?

Esta exploración pionera había llevado a Marx al umbral de otra racionalidad. Donde la historia se anuda con la política. Donde el conocimiento se vuelve estratégico.

El rechazo de la filosofía especulativa de la historia exige en efecto una nueva conceptualización de la temporalidad y la causalidad. *El capital* pretende descubrir "la ley natural que preside la evolución de la sociedad" semejante a la "férrea necesidad" establecida por las ciencias físicas. La economía política, sin embargo, no se deja reducir fácilmente al modelo de causalidad mecánica. En contacto con ella las leyes se vuelven "tendencias profundas" relativas a una causalidad de esencia, estructural y accidental a la vez.

La ley natural de la evolución invocada por Marx es un homenaje a Darwin, cuya lectura lo entusiasmó. Ahora bien, la teoría darwiniana no establece relaciones generales de causalidad. Se desarrolla complejizando cada vez mas más las razones de la evolución. La cantidad y la diversidad "casi infinitas" de las desviaciones de estructura transmisibles por

herencia crean para las "leyes" de la evolución dificultades comparables a las de la economía política. Confrontado a la indeterminación de las leyes universales que supuestamente rigen la herencia, Darwin invoca "la gran energía de las *tendencias* hereditarias". Engels destaca la originalidad de la ley de la evolución, desconcertante para "los asnos que titubean bajo el peso de la inducción". Como las "leyes históricas", deriva de un concepto antiempirista y antipositivista. Las infinitas diferencias accidentales de la evolución se imponen sobre la necesidad. La imposibilidad de probar la evolución a través de un razonamiento inductivo relativiza, así, las nociones de clase, género y especie.

La polémica epistolar de 1866 (en plena redacción de *El capital*) entre Marx y Engels sobre el libro de Pierre Trémaux (*Origine et transformations de l'homme et des autres êtres*, París, 1865) ilustra bien la inclinación determinista del primero y la sensibilidad del segundo a la emergencia a tientas de otra forma de causalidad. Marx expresa su vivo interés por las tesis de Trémaux. Las razones ideológicas de este entusiasmo son transparentes. Se trata de salvar la idea de progreso amenazada por las incertidumbres de la evolución darwiniana: "El progreso que en Darwin es puramente accidental, es aquí [en Trémaux] necesario". La respuesta de Engels es mordaz. La teoría de Trémaux carece de valor "porque no entiende nada de la geología y es incapaz de la crítica literaria e histórica más ordinaria". Se trata de un determinismo vulgar fundado en la influencia unilateral del suelo. Cuando el autor "declara que la influencia del suelo más reciente o más antiguo, corregido por el cruzamiento, es la causa única de las transformaciones de las especies orgánicas y de las razas, no veo en verdad por qué debería seguirlo más lejos". Darwin reconoce por el contrario la conexión entre necesidad y contingencia. Después de un intento de resistencia, Marx retrocede prudentemente.[5]

5. K. Marx y F. Engels, cartas de 7 de agosto, 2, 3 y 5 de octubre de 1866; en *Correspondance*, t. VIII, París, Scandédition-Éditions sociales, 1981.

Sin embargo, la cuestión del progreso y de las leyes *tendenciales* de la evolución no está resuelta. Ni la evolución, ni la economía política, ni el inconsciente se comportan como máquinas. La etología freudiana de las neurosis explorará a su turno la eficacia propia de causas ausentes o de estructuras simbólicas irreductibles a la causalidad galileana y a su tiempo lineal.

Causa intransitiva y libre necesidad

Para Aristóteles, la causa es "la esencia de la cosa que hace que ella sea lo que es", sea la materia, sea el origen del movimiento, sea en fin el objetivo por el cual una cosa es realizada. Desde Galileo, la causa es "lo que es de tal manera que, cuando es planteada, el efecto se manifiesta; cuando es suprimida, el efecto se suprime". Esta relación funcional supone una temporalidad continua y homogénea (entre lo que es planteado y lo que se manifiesta), así como la correspondencia entre magnitudes conmensurables. Renunciando a las razones (¿por qué?) para estudiar las relaciones (las leyes), la causalidad galileana pone en pie el armazón de una nueva racionalidad y de una nueva representación del movimiento. En lo sucesivo, una cosa es racionalmente conocida cuando se conoce su causa. El pretendido rechazo newtoniano de la hipótesis radicaliza ese modelo explicativo de la ciencia moderna en detrimento de la metafísica aristotélica. La reducción del objeto científico a correlaciones matematizables implica, sin embargo, una delimitación restrictiva del conocimiento científico.

Al impugnar el modelo mecánico, no apto para traducir la productividad específica de las relaciones, Spinoza y Leibniz aparecen como "disidentes" precoces de la nueva racionalidad.[6] En Spinoza, la *causa sui* no es simple correlación, sino producción. La representación de Dios como *cau-*

6. Elhanan Yakira, *La Causalité de Galilée à Kant*, París, PUF, 1994.

sa intransitiva hace volar en pedazos el marco conceptual del cartesianismo. Mientras que la causalidad transitiva, finita y formal, exterior a las cosas, se encierra en la tautología, la totalidad se despliega en una relación recíproca inmanente, causante/causado, en la que cada término es, a la vez, causa y efecto. Para Leibniz, "la expresión" (la causalidad expresiva) constituye un modo original de causalidad. El mundo no es una máquina: todo en él es fuerza, vida, deseo. Lejos de "causar una fatalidad insoportable", la relación de las causas y los efectos proporciona, más bien, el medio para emanciparse de ella. Intermediaria entre el poder y la acción, unidad de propiedades contrarias, la noción de "tendencia" deviene entonces la idea maestra.

Marx hereda esas disidencias vía la lógica hegeliana. La noción de causalidad es considerada ahí, en efecto, como "muy poco confiable, ya en lo que concierne al mundo físico, pero mucho más todavía en lo que concierne al mundo del espíritu, al cual pertenece la economía como aspecto del espíritu objetivo"[7]. En la teoría de la esencia, Hegel retoma la distinción leibniziana entre razón suficiente y "causalidad en sentido estricto", como "modo de acción mecánica". La ley es "necesidad libre", y solo "el mecanismo libre está sometido a una ley". En otras palabras, el mecanismo se vuelve, por su propia ley, "mecanismo libre". Hegel sigue aquí a Spinoza: la substancia no se conduce según la necesidad natural. La acción consciente cambia la necesidad de libertad. La ley (tendencial) que se sabe ley se distingue de la ley natural o mecánica. El paso de la causalidad mecánica a la teleología señala esta diferencia: "La teleología se contrapone, sobre todo, al mecanismo, donde la determinación, puesta en el objeto, es esencialmente, como extrínseca, una determinación tal que en ella no se manifiesta ninguna autodeterminación. La oposición entre *causae eficientes* y *causae finales*, es decir entre las causas que actúan meramente y las causas finales, se

7. Henri Denis, *Logique hégélienne et systèmes économiques*, París, PUF, 1984, pág. 148.

refiere a aquella diferencia, a la cual, considerada en forma concreta, se reduce también la indagación acerca del problema de si la esencia absoluta del mundo tenga que entenderse como un ciego mecanismo natural, o bien como un intelecto que se determina según fines. La antinomia entre el fatalismo con su determinismo y la libertad, se refiere igualmente a la oposición del mecanismo y la teleología; en efecto lo libre es el concepto en su existencia"[8].

La relación de causalidad aparece inicialmente como "relación de causa y efecto, y así es la relación formal de causalidad", donde "la causa no tiene otra determinación que la de producir efectos". Al dejar de producir efectos, dejaría al mismo tiempo de ser causa. Mientras que esta relación de causalidad inmediata es tautológica, ocurre algo diferente cuando se trata de una causa "alejada" (o mediada): "Las transformaciones, a las que está sometida la sustancia fundamental de una cosa en este traspaso por varios términos intermedios, oculta la identidad que ella conserva en el mismo traspaso". El ejemplo de *causalidad alejada* pertenece claramente a la "lógica histórica". Se trata de saber si el talento de un joven, que se revela después de la muerte de su padre muerto de un balazo en el campo de batalla, es el efecto de la bala o de otras circunstancias, múltiples y lejanas. El disparo es considerado, así, no "causa, sino sólo un momento particular, que pertenecía al conjunto de las circunstancias de la posibilidad".

Después de haber señalado las lagunas de la causalidad formal en las relaciones físicas, Hegel amplía su propósito: "Además, hay que poner en relieve, sobre todo, que es inadmisible la aplicación de la relación de causalidad a las relaciones de la vida físico-orgánica y la espiritual. Aquí lo que se llama causa muestra con toda evidencia tener un contenido totalmente diverso que el efecto; pero esto se verifica porque lo que actúa sobre el viviente está determinado, modificado y transformado por éste de manera independiente, porque el viviente no deja que la causa alcance su efecto, es decir, la

8. Friedrich Hegel, *Ciencia de la Lógica*, *op. cit.*, pág. 647.

elimina como causa". A través de una extraordinaria inversión de la necesidad en azar, ¡"ha sido más bien solamente aquel espíritu el que ha determinado un hecho tan pequeño y accidental como su oportunidad"![9] Tal inversión marca el límite de la causalidad formal, que "se extingue en el efecto". Distinta es la relación de causalidad determinada: la causa renace ahí en su efecto, así como el efecto, al desaparecer en la causa, "deviene ahí de nuevo".

En el mecanismo, la causalidad se caracteriza por la exterioridad formal. La acción o causalidad "recíprocas" de substancias presupuestas, al condicionarse una a la otra, son de otro orden. Pero siendo, así, cada substancia pasiva y activa a la vez, "toda diferencia entre ellas ya se ha eliminado", de modo que la acción recíproca todavía no es, de esa forma, "más que un modo vacío". Ese vacío es superado cuando una causa se encuentra a sí misma como causa en el efecto, cuando, al negarse ella misma, se vuelve esencialmente efecto, y "precisamente por eso es causa": "Por consiguiente, la acción recíproca es sólo la causalidad misma; la causa no sólo tiene un efecto, sino que en el efecto está en relación consigo mismo como causa. De esta manera la causalidad ha vuelto a su concepto absoluto".[10] Es "identidad interna" y "necesidad real". Necesidad y causalidad desaparecen en la acción recíproca, a la espera de la lógica subjetiva del concepto, donde el accidente se vuelve libertad.

En la lógica de la esencia, la ley interviene antes de la causalidad. La segunda determina a la realidad; la primera, al fenómeno: "la ley es la reflexión del fenómeno en la identidad consigo mismo", "la reflexión del fenómeno sobre sí", su "unidad negativa". La ley no se encuentra, pues, por fuera o más allá del fenómeno. Le es "directamente inmanente" o, más bien, "el fenómeno y la ley forman una totalidad". La ley, que "representa una relación esencial" ("la verdad del mundo fenoménico reside en otro mundo que es en sí y

9. *Ibid.*, págs. 497-498.
10. *Ibid.*, págs. 504-505.

para sí"), reaparecerá en la lógica subjetiva del concepto, en el capítulo del "mecanismo" (la causalidad recíproca interviene en el capítulo del quimismo y el metabolismo complejo a nivel de la teleología), como "fuente inagotable de un movimiento que se renueva sin cesar y por sí mismo" o como "necesidad libre". Propias de la lógica objetiva, la ley y la causalidad se manifiestan como "destino o suerte" en la medida en que derivan del "mecanismo" ciego (en que no es reconocido por el sujeto en lo que tiene de específico). La finalidad, en cambio, pertenece exclusivamente a la lógica subjetiva. La teleología hegeliana se opone, así, al mecanismo como la autodeterminación a la determinación "puramente exterior". "La antinomia entre el fatalismo con su determinismo, y la libertad, se refiere igualmente a la oposición del mecanismo y la teleología; en efecto lo libre es el concepto en su existencia."[11] La determinación de la actividad teleológica se relaciona, así, con la categoría de totalidad, porque "el término es el principio", la consecuencia es el motivo, y el efecto es la causa, "un devenir de lo acontecido".

Necesidad mecánica y necesidad permisiva

Hegel señala en la *Fenomenología* que las nociones de sujeto y objeto, de ser y pensamiento, de finito e infinito designan lo que son "por fuera de su unidad". Ahora bien, "la aplicación de un instrumento a una cosa no deja a ésta tal y como ella es para sí, sino que la modela y altera".[12] Saber que se sabe, ciencia que se piensa como ciencia frente a la opinión, la ideología o la ficción, la conciencia es esencialmente ambivalente: "por un lado conciencia del objeto y por el otro conciencia de sí misma". La ciencia no es, pues, un otro absoluto, indiferente a la opinión o a la ficción, sino *su* otro relativo, inscrito en esa relación de diferencia. Lejos de apo-

11. *Ibid.*, pág. 647.
12. Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, pág. 51.

yarse en la autosuficiencia positiva, la ciencia está determinada por su propia negatividad.

A través de ese movimiento, la conciencia produce su objeto como objeto de conocimiento. Ese objeto no es una quimera de la razón. El mismo "es", y la relación del saber con el objeto se resuelve en lo absoluto en tanto que sujeto-objeto. "La substancia es sujeto". Lo interior es exterior. El fin es el medio. El sujeto es un no sujeto. Esta identidad mediada de los contrarios deconstruye la subjetividad soberana. Se la encuentra en Marx, en la relación entre el carácter reificado (objetal) de la relación social (los individuos como soportes –*Träger*– de la estructura) y la voluntad subjetiva de cambiar el mundo. El olvido de esta unidad contradictoria lleva a interpretaciones unilaterales abstractas, estructuralista-objetiva por una parte (la eliminación radical del sujeto se acaba en la contemplación de las maquinarias estructurales), humanista-voluntarista (al reducir la crisis de la humanidad a su "crisis de dirección revolucionaria") por otra.

Ahora bien, escribe muy claramente Marx, "los mismos componentes del capital que desde el punto de vista del proceso laboral se distinguen como factores objetivos y subjetivos, como medios de producción y fuerza de trabajo, se diferencian desde el punto de vista del proceso de valorización como capital constante y capital variable".[13] Si los medios de producción y fuerza de trabajo se distinguen como factores objetivos y subjetivos de la producción, siguen estando unidos en la realidad del proceso de producción, al mismo nivel que valor de uso y valor de cambio están unidos en la mercancía, y capital constante y capital variable en el proceso de valorización del capital. El capital mismo es unidad diferenciada de esta objetividad y esta subjetividad.[14] Sin esta inclu-

13. Karl Marx, *El capital*, *op. cit.*, libro primero, t. I, vol. 1, págs. 252-253.

14. En Gramsci, "objetivo" nunca es "más que humanamente objetivo", en oposición a "históricamente subjetivo". El hombre conoce objetivamente "en cuanto que el conocimiento es real para todo el género humano históricamente unificado en un sistema cultural unitario" (*Cuadernos de la cárcel*, *op. cit.*, Cuaderno 11, pág. 276).

sión inmanente del sujeto en el objeto, las estructuras serían desesperadamente inmóviles. Sin la acción de las clases, los partidos y los individuos, sin el conflicto y la lucha, las formaciones sociales estarían condenadas a la incesante repetición sistémica de crisis sin salidas.

Si, en definitiva, las masas hacen la historia, ese "hacer" armoniza mal con la representación ordinaria de una voluntad y de una conciencia. Sujeto, ¿la clase? Si se quiere, pero entonces sujeto turbulento, contradictorio, esquizoide. Sujeto, ¿el partido imaginado por Lukács? Si se quiere, pero sujeto a delirios, lapsus, pesadillas terribles. Durante mucho tiempo la vulgarización opuso el mecanismo ciego del mercado al porvenir dominado de la planificación, concebida como el advenimiento esperado de la conciencia en la historia, como el paso finalmente encontrado del caos prehistórico a la armonía histórica. Un siglo despiadado ha sometido esta visión edificante a ruda prueba, científica y política.

Ideal despojado de una omnisciencia divina, la objetividad se ha vuelto, modestamente, "la objetividad para nosotros", a la medida de nuestra historia. Recíprocamente, el sujeto ya no es el divino amo y poseedor de su objeto, sino, más humildemente, el sujeto de su trabajo y su producto. Un sujeto falible, pues. Y esto es todavía mucho. A pesar de la intención declarada de considerar a los hechos sociales como cosas, la historia, la economía y la sociología nunca alcanzan a hacer abstracción del sujeto, o, más exactamente, de la lucha. Sabiendo hasta qué punto el conocimiento (topográfico, logístico, estratégico) de la guerra puede modificar su curso, Clausewitz prefiere la noción de teoría a la de ciencia. Fundado en la interacción entre teoría y manipulación práctica, el diálogo experimental también pone en marcha una "verdadera estrategia".

El hecho histórico no es ni objetivo ni subjetivo. Sólo termina cayendo en un simulacro de objetividad, "cuando ya no actúa más".[15]

Pero la historia se enfría (muy) lentamente.

15. Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, *op. cit.*, pág. 45.

Su tiempo ya no es el referente absoluto newtoniano. Deconstruido y reconstruido, se pluraliza y se fractura a riesgo de un "hundimiento cognoscitivo", si se confirmara que todo concepto presupone la continuidad de los fenómenos. La ley se temporaliza. Sumergida en la corriente histórica, su necesidad contingente varía como las paredes de un laberinto que se modificarían sin cesar al tacto. Sometida a los tiempos quebrados y desacordes de las relaciones de cambio, explotación y dominación, la historia aparece, entonces, como "un proceso de determinación rítmica", inventando sin cesar nuevas armonías y desarmonías. Las secuencias irregulares, las formas aperiódicas, las recurrencias imprevisibles, los motivos fractales, las magníficas figuras de complejidad determinada, una galaxia maravillosa de "tipologías, coreografías y genealogías" anuncian una "nueva lógica auténticamente multidimensional y dinámica"[16].

Cada individuo está comprometido así en una pluralidad de duraciones: un relato biográfico, ciclos orgánicos, ciclos económicos, ciclos ecológicos y tendencias climáticas, geológicas y demográficas de largo alcance. Las cosas, las sociedades y los seres cambian, y toda noción del tiempo que vaya más allá de esos cambios articulados es dudosa. La selección, la evolución y la historia son, ante todo, los conceptos temporales que se realizan en el tiempo que las mismas engendran. La temporalización dinámica de su complejidad es la adaptación del sistema a la irreversibilidad del tiempo.

Al quebrar la alianza del tiempo lineal y la causalidad, ¿se ha desbaratado la trampa del determinismo mecánico para caer inmediatamente en la de la teleología? No, en tanto se desprenda a la teleología de sus connotaciones religiosas para ver en ella no la subordinación a un orden exterior, sino una "finalidad interna" y un impulso inmanente. La oposición entre la teleología hegeliana y la inmanencia spinozista se resuelve, entonces, en la invención de relaciones

16. Roy Bhaskar, *Dialectic, the Pulse of Freedom*, *op. cit.*, págs. 53 y 90.

temporales sin causas primeras ni finales y en las necesidades gravitacionales del conflicto social.

Estos tanteos se iluminan a la luz del desarrollo científico contemporáneo. El universo de Newton es determinista, su tiempo homogéneo y reversible. Su ciencia habla de certezas. En la segunda mitad del siglo pasado, tres innovaciones mayores quebrantaron su fascinante armonía: la biología darwiniana, las leyes termodinámicas de Carnot y Clausius, y la crítica marxiana de la economía política. "Ciencias" de la evolución y la transformación, se confrontaron con la inestabilidad y el desequilibrio, con las leyes tendenciales o probabilistas, con la marca del tiempo y las asimetrías temporales. Ya no hablan de certeza, sino de incertidumbre y decisión determinadas. Anuncian así un trastorno radical del pedestal epistemológico.

Ese gran pasaje de los relojes a las nubes, esa gran transición hacia representaciones de simetría quebrada, no se ha consumado aún. Se sabe solamente que hay dominios donde la ley clásica ya no funciona y donde se dibuja, como dice Ilya Prigogine, "una nueva racionalidad en la cual probabilidad no es ignorancia y ciencia ya no rima con certeza". Con la evolución, las nociones de acontecimiento y creatividad "hacen su entrada en las leyes fundamentales de la naturaleza". En dolorosa gestación, entre investigación rigurosa y efectos de moda, esta nueva racionalidad exige que se quiebre el espejo liso de la temporalidad uniforme. El tiempo encuentra sus ritmos y sus catástrofes, sus nudos y sus vientres.

El *clinamen* ahíto de novedades y el *kairos* rico de oportunidades estratégicas. Causas mecánicas y contingencias probabilistas se cruzan y se combinan sin excluirse. "En el punto de bifurcación, la predicción tiene un carácter probabilista, mientras que entre los puntos de bifurcación podemos hablar de leyes deterministas."[17]

17. Ilya Prigogine, *Les Lois du chaos*, París, Flammarion, 1994. (Edición en castellano: *Las leyes del caos*, Barcelona, Editorial Crítica, 1997.) Desde los años treinta, Whitehead subraya la diferencia entre la inducción científica y la previsión histórica. La ciencia clásica tiene que ver con generalidades.

La causalidad mecánica no por ello es abolida. Mediada por los ritmos, se inserta en leyes complejas (tendenciales) y se empotra en estructuras holísticas (de determinación recíproca del todo y las partes). Estas causalidades sistémicas abiertas ya no reconocen experimentos cruciales capaces de cerrar la historia y de eliminar la contradicción. Estos sistemas que engendran su propia causalidad ya no pueden explicarse causalmente. *Causa sui*, como la substancia spinozista, se presuponen a sí mismas indefinidamente como producción de su autoproducción. Una concepción radicalmente inmanente de la causalidad aclara, así, las antinomias de la "necesidad histórica".

El equívoco del término necesidad es ampliamente responsable del hecho de que los filósofos, al considerar tautológicamente posible lo que ocurre efectivamente, terminan por creer que todo es necesario absolutamente. Leibniz distingue, por el contrario, la necesidad absoluta o geométrica *(müssen)* de la necesidad hipotética o moral *(sollen)*. Es absolutamente necesario lo que no podría ser de otro modo; es hipotéticamente necesario lo que supone una decisión. La oposición entre necesidad ciega (absoluta) y necesidad moral (hipotética) permite salvar a la justicia que corrige y castiga. Intermediaria entre necesidad ciega y necesidad geométrica, la acción divina está regulada, en efecto, por la necesidad moral. No somos pues necesidades sino solamente "inclinados". Esta diferencia decisiva autoriza "acontecimientos condicionales", entre "futuros ciertos" y "futuros necesarios". Término medio entre destino e indiferencia, la

Nuestro conocimiento de las leyes científicas es lamentablemente deficiente y nuestro conocimiento de los hechos significativos del presente y del pasado, extremadamente pobre. El carácter "puramente descriptivo" de las leyes naturales en su concepción positiva tenía la ventaja de una seductora simplicidad en relación con las dificultades de la ley inmanente o de la ley de mando (cuyas ambigüedades vuelven a llevar a los caminos abandonados de la metafísica en el sentido aristotélico del término). La ley se vuelve sinónimo de enunciado de hechos observados, pero las estadísticas no pueden decir nada sobre el futuro, salvo para introducir postulados de estabilidad y el riesgo del error calculado.

libertad que "inclina sin necesidad" funda, así, la "futurobilidad" propiamente histórica.[18]

La incertidumbre de la necesidad histórica es atestiguada por la contingencia del acontecimiento, el cual no tiene "nada en sí que lo vuelva necesario y que ya no deje concebir que alguna otra cosa pueda suceder en su lugar". No es "imposible que lo que está previsto no suceda".[19] Fuertemente "inclinada", la "necesidad condicional" ya no se opone a la contingencia. Cada cosa es contingente en la medida en que necesita de otras para existir. En su unidad y en su respaldo mutuo, lo real y lo posible forman un ser contingente. La necesidad de los seres particulares no puede referirse más que a su relación con la totalidad. Ya no habría azar absoluto, en consecuencia, más que en el caso límite "de indiferencia de equilibrio", ilustrada por la mortal paradoja de Buridan. El futuro de la necesidad condicional es, a la vez, determinado y contingente. Leibniz rechaza, en efecto, toda confusión entre cierto y determinado, certeza y necesidad, necesidad y metafísica, "que no deja lugar a ninguna opción", y necesidad moral, "que obliga al más prudente a elegir lo mejor".

Necesidad y contingencia se relacionan con lo posible. Es posible lo que no implica contradicciones, geométricamente (absolutamente) necesario, aquello cuyo contrario es imposible. No todo entonces es geométricamente necesario en la creación. Descartes se habría equivocado al limitarse a la sola necesidad absoluta, y Spinoza, aunque "matizara algunas veces en el punto de la necesidad", se habría equivocado al deducir todo de una causa primera "a través de una necesidad completamente geométrica". La necesidad moral inclina sin obligar, porque la voluntad de Dios no es *causal* sino *permisiva*, y su razón es la raíz de lo posible: "la predestinación que admito es *siempre inclinante, nunca necesitante*"[20].

18. Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, *op. cit.*, págs. 314-322.
19. Leibniz, *Essai de Théodicée*, *op. cit.*, pág. 356. (Edición en castellano: *Teodicea*, en *Escritos filosóficos*, Buenos Aires, Charcas Edición E. de Olaso, 1982.)
20. *Ibid.*, pág. 47.

Dios eligió el más perfecto de los mundos posibles, el mejor que pudo ser escogido, entendiendo por mundo "toda la serie y toda la colección de cosas existentes" para que no se pueda decir que otros mundos podían existir en otros tiempos y lugares. Leibniz responde así al problema teológico del pecado y el mal, del castigo y la salvación. Pero la totalidad cerrada del mejor de los mundos posibles o de la Característica universal nunca coincide con la combinatoria abierta de un juego infinito. De modo que la matemática de lo posible sigue siendo insuficiente ante la singularidad de lo real.

Lo posible es gobernado por la necesidad hipotética y viceversa. Los mundos posibles son, en su singularidad, esencialmente contingentes. En la medida en que su contingencia exige decisiones, no deberían existir más que individuos no idénticos y verdades existenciales que escaparan a la necesidad absoluta.[21] *De l'horizon de la doctrine humaine* y *La Restitution universelle* desarrollan un razonamiento en última instancia. Del *número finito* de verdades y falsedades posibles, resulta ineluctablemente que "si el género humano sigue existiendo, ya no se podrá decir nada que no se haya dicho ya, incluso palabra por palabra". A partir de un número finito de elementos, las combinaciones del lenguaje se agotan forzosamente, de modo que a fin de cuentas no se podrá hacer una novela que otro no haya ya hecho. En un enunciado infinito compuesto de elementos finitos e idénticos a sí mismos, las repeticiones son lógicamente inevitables y las "repeticiones inútiles" no parecen novedades más que en razón de los grandes intervalos temporales que las separa. Esta figura de la repetición, sin embargo, está condicionada por una invariancia de los elementos. Supone que el género humano sigue existiendo indefinidamente "con los hombres tal como los conocemos". Una autotransformación de esos hombres quebraría en cambio la simetría temporal, abriría un nuevo campo de posibles y multiplicaría otro tanto las combinaciones virtuales. Es precisamente lo que pasa con las invenciones

21. Yvon Belaval, *Leibniz*, París, Vrin, 1969, pág. 162.

de la vida, las bifurcaciones de la evolución o los acontecimientos históricos.

Incluso en el caso de un sistema infinito de elementos finitos e idénticos, Leibniz no excluye la innovación. Suponiendo siempre que "el género humano dure mucho tiempo", basta para ello que algunos mensajes sean a menudo repetidos y que otros permanezcan en estado de virtualidad. Un gran número de repeticiones inútiles preserva la virtualidad inagotada de las cosas "decibles y nunca dichas". Leibniz lleva al extremo su modelo de repetición lógica para oponerle el comportamiento de lo real, donde nunca hay, como en el año planetario, "regresos perfectos".

Como el lenguaje, la historia es "un gran enunciado" abierto.[22]

La necesidad hipotética resulta de su carácter inacabado.

En el libro de extensión infinita del que ella es relato, las historias anteriores no volverían más que cuando todas las historias públicas posibles hubieran sido agotadas. Lo mismo vale para las historias privadas, salvo que mientras más se entra en el detalle más se extiende el libro. El paso al límite de *La Restitution universelle* cambia el registro. En el orden de la lógica y la razón, la repetición es ineluctable. En el de las verdades sensibles y la experiencia existencial, ya no lo es: "Las verdades sensibles que derivan no de la razón sino de la experiencia pueden ser diversificadas al infinito"[23]. Existenciales y singulares, las verdades históricas no se refieren a los posibles fuera del tiempo, sino a los acontecimientos carnales y terriblemente temporales.

En la medida en que Leibniz hace ahí abstracción del "tiempo efectivo" y duda ante el paso de la combinatoria a la historia, *De l'horizon de la doctrine humaine*, no concede ninguna escapatoria a la repetición. *La Restitution universelle* suprime esta circularidad perfecta. Toda proposición singular es

22. Leibniz, *De l'horizon de la doctrine humaine* (1693), París, Vrin, 1993, pág. 57.
23. Leibniz, *La Restitution universelle* (1715), en *De l'horizon de la doctrine humaine, op. cit.*, pág. 65.

histórica. Su verdad es haber existido o tener que existir "en el tiempo y lugar determinados". Como el juicio final en la *Tesis* de Walter Benjamin, *El Apocatástase* se vuelve el inaccesible punto de perspectiva de un gran cierre final en el que se revelaría el secreto retrospectivo de la Historia universal.

La experiencia de la historia real sigue abierta a las ínfimas variaciones que quiebran el círculo del eterno retorno y dejan entrever un "mejor" anunciador de las temáticas del progreso: "Incluso si un siglo anterior regresa en lo que concierne a los hechos sensibles, no por ello regresará completamente desde todos los puntos de vista: porque siempre habría distinciones, aunque imperceptibles, que no podrían ser suficientemente descritas por ningún libro, porque lo continuo es dividido en una infinidad actual de partes, al punto de que en cada parte de la materia hay un mundo de una infinidad de criaturas que no puede ser descrito por ningún libro, por extenso que sea. [...] Y por esta razón podría suceder que las cosas progresen poco a poco, aunque imperceptiblemente, hacia lo mejor luego de las revoluciones. [...] Además, se puede también concluir de esto que el género humano no siempre se quedará en este estado, porque no es conforme con la armonía divina hacer siempre vibrar la misma cuerda. Y más bien hay que creer que, según las razones naturales de la congruencia, las cosas deben avanzar hacia lo mejor, sea poco a poco, sea también algunas veces por saltos. Porque aunque las cosas parezcan a menudo ir hacia lo peor, hay que pensar que esto se produce a la manera en que algunas veces retrocedemos para luego saltar más lejos"[24].

24. Leibniz, *La Restitution universelle* (1715), en *De l'horizon de la doctrine humaine*, *op. cit.*, págs. 74-75. En *L'Éternité par les astres*, Blanqui siguió (¿bajo su influencia?) un razonamiento análogo al de Leibniz. En él, el férreo círculo del eterno retorno de las derrotas es roto por el capítulo de las "bifurcaciones", único "abierto a la esperanza". Asimismo, Leibniz no conservó en la versión final del *L'Apocatastase* este pasaje del primer borrador: "Llegará el día en que la vida misma de los individuos volverá a pasar al detalle por las mismas circunstancias. Yo mismo, por ejemplo, radicando en una ciudad llamada Hannover, situada a orillas del río Heine, escribiendo a los mismos amigos cartas que tienen las mismas significaciones". Se encuentra

Atrapado en el férreo círculo de las derrotas repetidas, marchando sobre las huellas de Leibniz y reencontrando sus palabras, Blanqui se aferra a la mecha frágil del momento que pasa para proclamar que "el capítulo de las bifurcaciones" sigue, a pesar de todo, abierto a la esperanza.

"Lo que es real es posible": en la lógica hegeliana, el ser en sí de lo real posee a la perfección el carácter de la posibilidad. La posibilidad comporta dos momentos: uno positivo, "que es una reflexión sobre sí"; el otro negativo, que determina la posibilidad como imperfección, "alusión a otro, a la realidad destinada a completarla". Según su modo positivo, la posibilidad es simplemente lógica o formal: "Todo lo que no es contradictorio es posible". En tanto que "realidad reflexionada en sí", sigue siendo pobre y se contenta con registrar tautológicamente el ser del ser, su identidad consigo mismo. Lo posible positivo constituye, pues, "una proposición tan chata y vacía" como el principio de no contradicción mismo.

Más allá de esta proposición de identidad vacía, la posibilidad es, al mismo tiempo, una contradicción o una imposibilidad. De formal, deviene entonces real. La distinción hegeliana entre posibilidad formal/real (o necesidad formal/real) responde a la oposición leibniziana entre necesidad absoluta y necesidad hipotética. El poder virtual de lo real excede siempre su determinidad inmediata. Toda realidad efectiva es, en efecto, posibilidad a doble título. Por una parte, la determinidad factual es contingente en relación

en Blanqui, prácticamente palabra por palabra, esta idea de la eterna reviviscencia de las derrotas y del encierro en el fort du Taureau, donde redacta *L'Eternité par les astres*. El tema blanquista de las bifurcaciones es prácticamente contemporáneo de las consecuencias de la termodinámica sobre la reversibilidad temporal: la simetría quebrada del tiempo se ilustra a través de puntos de bifurcación en los que los posibles se ramifican. Se esboza, así, una teoría no lineal, ramificada, rebelde, que Henri Lefebvre mucho antes de que el rizoma estuviera de moda ilustraba a través del desarrollo "en enrejados" (*Logique formelle, logique dialectique*, París, Éditions sociales, 1947). (Edición en castellano: *Lógica formal, lógica dialéctica*, México, Siglo XXI, 1986.)

con otras determinidades posibles: "Lo real mismo no es sino posible"[25]. Por otra, la posibilidad es lo esencial con miras a la realidad.

La necesidad que se dibuja así ya no es lo opuesto exclusivo de la contingencia, sino muy precisamente su otro, su sombra, *su* necesidad: "La posibilidad real y la necesidad, por ende, son diferentes sólo en apariencia; ésta es una identidad, que no se produce ahora, sino que está ya presupuesta, y se halla como base". La necesidad real es en consecuencia "al mismo tiempo relativa". Comienza en efecto por una presuposición y es lo contingente o lo accidental lo que constituye su punto de partida. "Lo real en acto, como tal, es precisamente lo real determinado y tiene en primer lugar su determinación como ser inmediato en el hecho de ser multiplicidad de circunstancias existentes; pero este ser inmediato como determinación es también su negativo, vale decir, es ser-en-sí o posibilidad; así es posibilidad real."[26] La posibilidad real se vuelve, pues, necesidad, pero ésta comienza por la unidad, "todavía no reflexionada sobre sí, de lo posible y lo real". Lo necesario real sigue siendo, así, una realidad limitada que "en razón de esta limitación" constituye también, bajo otra relación, "una realidad contingente". En definitiva, lo que se designa como "necesidad absoluta" no es otra que "la unidad de la necesidad y la contingencia".

La contingencia, o sea, la existencia de algo que podría no ser. Pero comprender por qué existe lo contingente es inmediatamente hacerlo desaparecer como contingente, de modo que lo contingente está condenado a caer. Hay pues para Hegel una necesidad de la contingencia, y tanto una como otra se determinan recíprocamente al caer sin cesar la

25. Herbert Marcuse, *Ontología de Hegel, op. cit.*, pág. 101. Al tomar en serio esta bidimensionalidad de lo real y lo posible, Musil destaca que, si existe un sentido de lo real, un sentido de lo virtual es completamente fundado y necesario. Asimismo, comenta Marcuse, es "en la movilidad misma de lo real" que la realidad "se constituye de posibilidad en posibilidad como necesidad".

26. Friedrich Hegel, *Ciencia de la Lógica, op. cit.*, págs. 486-487.

una en la otra. La contingencia de una cosa se refiere a su aislamiento y, de esa manera, a su sumisión a una coacción exterior (como la piedra de Spinoza juguete de una voluntad heterónoma), mientras que la libre necesidad es el perfecto vínculo de la determinación autónoma. La necesidad ya no es el concepto relacional de un determinismo exterior y formal, sino la indicación de la "suficiencia de una causa de sí". La tarea de la ciencia ("y más precisamente de la filosofía") consiste, entonces, en "conocer la realidad oculta bajo la apariencia de la contingencia".

Esta dialéctica de lo necesario y de lo posible sigue siendo incomprensible para los perdonavidas de un Marx chatamente determinista, que se ensañan imputándole un concepto mecánico de necesidad. Su posición aparece desde su *Tesis doctoral sobre Demócrito y Epicuro*: "Podemos, pues, afirmar como históricamente cierto que Demócrito emplea la necesidad y Epicuro el acaso y cada uno de ellos, además, rechaza con aspereza polémica el parecer opuesto. [...] El acaso es una realidad que sólo tiene el valor de la posibilidad, y la posibilidad abstracta es precisamente el antípoda de la *posibilidad real.* [...] En efecto, la necesidad aparece en la naturaleza finita como una necesidad relativa, como determinismo. La necesidad relativa sólo puede deducirse de la posibilidad real, lo que vale tanto como decir que es un conjunto de condiciones, causas, fundamentos, etcétera, por medio de los cuales se llega a aquella necesidad. La *posibilidad real es la explicación de la necesidad relativa* [...]. El acaso es una realidad que sólo tiene el valor de la posibilidad, y la posibilidad abstracta es precisamente el antípoda de la posibilidad real". Pleno de torbellinos y turbulencias, el pensamiento atomístico de Demócrito, Epicuro y Lucrecio es, en efecto, propicio a las discontinuidades, a las rupturas, al *clinamen* por donde la novedad se desliza en el encadenamiento de las causas y los efectos: "Si por su declinación los átomos no provocan un movimiento que rompe las leyes de la fatalidad y que impide que las causas se sucedan al infinito,

¿de dónde viene, pues, esta libertad concedida en la tierra a los seres vivos?"[27].

Ninguna barrera estanca separa a la necesidad de la contingencia determinada por la relación con la ley de la que ella es contingencia. Así, "al transformarse en precio la magnitud del valor, esta *relación necesaria* se pone de manifiesto como relación de intercambio de una mercancía con la mercancía dineraria, existente al margen de ella. Pero en esta relación tanto puede expresar la magnitud del valor de la mercancía, como el más o el menos por el que en determinadas circunstancias puede enajenarse"[28]. Numerosas circunstancias actúan, asimismo, sobre el curso del desarrollo histórico. De esta manera, la relación de fuerzas entre las clases depende de la historia anterior, de las conquistas sociales, de la capacidad de organización, de la memoria y de la cultura del movimiento social. No es, pues, arbitraria. Es, sin embargo, contingente en relación con las leyes de la producción capitalista. Esta contingencia relativa a un modo de determinación dado no es ausencia de causas. La paradójica noción de "azar objetivo" sería, aquí, bienvenida.[29] Eugéne

27. Lucrecio, *De la nature*, París, Garnier-Flammarion, 1964. (Edición en castellano: *De la naturaleza de las cosas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969.)

28. Karl Marx, *El capital*, *op. cit.*, libro primero, t. I, vol. 1, pág. 125. Eugéne Fleischmann: "Hay que prestar mucha atención a la noción dialéctica de contingencia. Una cosa es considerada como contingente porque hubiera podido ser de otro modo. Pero las cosas existen realmente y, a pesar del hecho de que hubieran podido ser de otro modo, no lo son. Al contrario, son necesariamente como son porque son posibilidades realizadas por una causa que ha evocado y que explica su realidad. Estas tres nociones: posibilidad (contingencia), necesidad y realidad son separables únicamente con la ayuda de una abstracción: el punto de vista de la posibilidad contempla el futuro haciendo abstracción del presente y del pasado, la realidad es el presente, y la necesidad es la característica del pasado (que nunca puede ser de otro modo en que es)". (*La Philosophie politique de Hegel*, *op. cit.*, pág. 35.)

29. Es la opinión de Michel Vadée: "La interpretación determinista del marxismo que busca explicar todo dogmáticamente a través de la necesidad económica y las leyes de la producción oculta el papel del azar objetivo en el cual se inserta la voluntad humana individual". (*Marx penseur du possible*, *op. cit.*, pág. 149.) Mucho menos afortunada es la idea según la cual

Fleischmann destaca que contingencia, error y azar son "necesarios desde el punto de vista del orden razonable de la sociedad". Señala irónicamente que, "a pesar de esta posición categórica sobre la necesidad de la contingencia, Hegel sigue siendo tratado como panlogista y como filósofo puramente deductivo"[30].

El mismo señalamiento se aplicaría, por las mismas razones, al "determinismo" de Marx. La relación de la contingencia y la necesidad es ilustrada perfectamente por la problemática de las crisis económicas. En *El capital*, Marx introduce en varias ocasiones su posibilidad lógica. En el libro primero, con "la escisión entre la venta y la compra", cuya "relación íntima" se afirma a través de la crisis: "Esas formas implican la posibilidad, pero solamente *la posibilidad*, de las crisis. Para que esta posibilidad se vuelva realidad, es necesario todo un conjunto de circunstancias que, desde el punto de vista de la circulación simple de mercancías, todavía no existe". Su posibilidad, pero su posibilidad solamente, reaparecerá en el libro segundo con el desfase entre ciclo de producción y ciclo de circulación (de nuevas mercancías que

---

la contingencia de Marx sería prácticamente equivalente a la de Cournot: un encuentro entre dos series causales independientes. Para Marx, a diferencia de Cournot, todas las series causales emanan de un mundo del que no son más que aspectos. Algunas veces se tiene la impresión de que el vínculo entre el azar aparente de los casos aislados y la ley interna que los inscribe en la totalidad se manifiesta a través del efecto estadístico. Así, la esfera de la competencia, "considerando cada caso por separado, está dominada por la casualidad, o sea donde la ley interna que se impone en estas casualidades se agrupan en grandes masas, esto es, donde ella permanece invisible e ininteligible para los agentes singulares de la producción misma. Pero además, el proceso real de producción, como unidad del proceso directo de producción y del proceso de circulación, genera nuevas configuraciones donde se pierde cada vez más el hilo de la conexión interna, las relaciones de producción se autonomizan unas con respecto a otras y los componentes de valor se petrifican unos frente a otros en formas autónomas". (*El capital*, libro tercero, t. III, vol. 8, págs. 1053-1054). Tal vez hay que ver en esta afirmación la influencia de Quételet (*Du système social et des lois qui le régissent*), cuyas huellas se encuentran en los cuadernos de Marx de 1851, y cuyos "medios reguladores" son evocados en *El capital* (libro tercero, t. III, pág. 236.)

30. Eugène Fleischmann, *La Philosophie politique de Hegel*, *op. cit.*, pág. 233.

pueden arrojarse al mercado antes incluso de que las del ciclo anterior encuentren salida), o con la asincronía entre el ciclo del capital circulante y el del capital fijo (cuyos movimientos bruscos acompasan el ciclo industrial). De ahí la crisis potencial, en potencia, que todavía no es la crisis efectiva.

Queda, entonces, por explicar el paso de lo posible a lo real, de lo virtual a lo efectivo. Los economistas tradicionales se contentan al respecto ora con el puro azar, erigido en *deus ex machina*, ora con deducir la crisis de la disyunción entre venta y compra, lo que equivale a explicar, ironiza ya Marx, bajo su forma más abstracta, "la crisis por la crisis". La separación de los actos de compra y venta determina solamente la posibilidad de la crisis. Lo que determina el paso de la posibilidad a la efectividad no se encuentra ni en el libro primero ni en el libro segundo de *El capital*, sino en el nivel de la reproducción de conjunto.

Michel Vadée concluye con toda razón que "el pensamiento marxiano de la necesidad histórica es al mismo tiempo un pensamiento de la posibilidad histórica".[31] Al mismo tiempo y en un mismo movimiento. Lo que es enunciado como "históricamente necesario" *(historisch notwending)* –el derrocamiento del capitalismo, la supresión de la explotación, la instauración de una sociedad sin clases– es necesario, de entrada, porque es posible. En oposición a la necesidad natural, esta necesidad es histórica. Comprenderla como una necesidad externa y ciega, como una especie de prescripción legal o divina aplicándose según la fuerza de un destino, significaría un contrasentido puro y simple.

Para Jindrich Zeleny, *El capital* no tiene que ver ni con un proceso puramente lógico ni con un proceso puramente histórico, sino con una relación entre ambos regida por una legalidad interna distinta de la causalidad externa. La "causalidad galileana", mecánica y cuantitativa, no ha desaparecido, pero Marx concibe diferentes formas de acción que le son

31. Michel Vadée, *Marx penseur du possible*, *op. cit.*, pág. 19.

"ajenas". Para captar "las formas más variadas de conexión interna", Marx experimenta diversos modos de pensamiento causal. Busca una ley que ya no sea vínculo mecánico, sino ley "interna" e inmanente ("ley general del intercambio", "ley coercitiva de la competencia", "ley inmanente de la producción capitalista"), o, incluso, "conexión interna y necesaria entre dos cosas" que se contradicen en apariencia. La causa mecánica pierde, así, su posición privilegiada en la explicación científica en beneficio de la mediación.[32]

Gérard Duménil enumeró minuciosamente las apariciones de la ley en *El capital*. Puso en evidencia, sobre todo, las ambigüedades de la noción de ley natural. En las relaciones de intercambio accidentales, el tiempo de trabajo socialmente necesario "vence en reñida lucha como *ley natural reguladora*'. En varias ocasiones, Marx llama a la ley del valor "ley natural ciega". Los vínculos internos de la producción social se imponen bajo la forma de "ley natural todopoderosa". En esas formulaciones, la ley es llamada "natural" en oposición al "libre arbitrio". Esta naturalidad declarada de la ley traduce su percepción a través de los productores que la sufren. Pero la percepción naturalizante es un efecto del fetichismo de la mercancía y del proceso de cosificación: "La interdependencia del conjunto de la producción se impone a los agentes de la producción como *una ley ciega* en lugar de ser una ley que la razón asociada de los productores haya comprendido y, por consiguiente, dominado, lo que les habría permitido someter el proceso de producción a su control colectivo".[33] La ley natural es ciega en la medida en que "sigue siendo invisible e incomprensible para cada agente individual de la producción misma". Se opone a una ley (histórica y ya no natural, consciente y ya no ciega) que, domina-

32. Es, también, la lectura de la *Lógica* por Lenin: "Cuando se lee lo que Hegel escribió sobre la causalidad, se queda uno sorprendido por la manera en que este tema, favorito de los kantianos, fue despachado. ¿Por qué? Porque para él la causalidad no es más que una de las determinaciones de la conexión universal [...]."

33. Karl Marx, *El capital*, *op. cit.*, libro tercero, t. I, pág. 269.

da y controlada por la razón de los productores asociados, se negaría como ley. La noción de ley designa claramente, entonces, no un vínculo de causalidad mecánica entre dos fenómenos, sino la lógica de una esencia más allá de los "accidentes fortuitos" perceptibles en la superficie de la circulación y del intercambio.

Cuando Marx se refiere a las "leyes sociales fijas", cuando invoca refiriéndose a ellas la "férrea necesidad" de las leyes físicas, fijeza y necesidad deben entenderse de manera completamente relativa. Entre su aparente naturalidad y la realidad social e histórica que las determina, la contradicción está en marcha. Se trata de leyes históricas que se presentan como naturales. La dificultad reaparece. Si la ley tiene que ver con la generalidad y la regularidad, ¿qué es, pues, una "ley histórica"?

La historia está tejida de acontecimientos singulares. Sólo es historia en la medida en que ocurre lo que hubiera podido no ocurrir. Radicalmente inmanente, la ley histórica afirma, como relación social, su necesidad hacia y contra las contingencias extremas. Se opone, en ese sentido, al formalismo de la causalidad externa. Así, "la lucha de clases se opone a la explotación sin piedad de los trabajadores por el capital, pero, por benéficos que sean sus efectos, el valor de la fuerza de trabajo sigue determinado por el tiempo de trabajo necesario para la producción de las subsistencias que tocan a la clase obrera. Tanto en uno como en otro caso, esas determinaciones extremas operan de una manera contingente, sin que el contenido de la ley se vea trastornado un ápice. Por el contrario, la ley se afirma en todo su rigor a través de tales trastornos imputables a las causas externas, a través del mantenimiento de la relación necesaria trabajo abstracto/valor". Duménil señala pertinentemente el estrecho parentesco entre la ley y el concepto.[34] La acción de una ley conceptual expresa la necesidad inmanente (interna) de un proceso, en oposición a la multiplicidad de las causas exteriores contingentes, independientes

34. Georges Duménil, *Le Concept de loi économique dans Le Capital*, *op. cit.*, pág. 49.

unas de otras. Así, "el intercambio o la venta de las mercancías a su valor es lo racional, la ley natural de su equilibrio; desde ella pueden explicarse las divergencias, y no a la recíproca, la ley desde éstas"[35].

Muchas críticas tropiezan con esta lógica desorientadora de *El capital*, donde la ley no es la generalización estadística de los fenómenos visibles, sino la coacción invisible que rige sus fluctuaciones. En el vocabulario más contemporáneo, esta ley interna o inmanente también podría ser considerada como ley estructural o *batígena*. El fetichismo de la mercancía transforma su inmanencia en poderes y coacciones ajenas que debe afrontar el productor literalmente subyugado. Asimismo, "la libre competencia impone las leyes inmanentes de la producción capitalista, frente al capitalista individual, como ley exterior coercitiva". Si las mercancías pueden ser vendidas a precios que se alejan de su valor, "esa divergencia se revela como infracción de la ley que rige el intercambio de mercancías"[36].

Del mismo modo que la determinación de un concepto, tampoco el enunciado de una ley debería ser definitivo. Dicho enunciado pertenece al proceso de determinación que lleva de la relación de producción simple y sus abstracciones a la complejidad concreta de la reproducción de conjunto. La ley cuasi mecánica que se manifiesta en el nivel del proceso de producción se vuelve una especie de ley orgánica, enriquecida, corregida y compleja, en el nivel del proceso de conjunto. Ya no se trata, entonces, de leyes propiamente económicas, sino de leyes históricas insólitas, que no cesan de contradecirse ellas mismas[37].

35. Karl Marx, *El capital*, *op. cit.*, libro tercero, t. III, vol. 6, pág. 237.
36. *Ibid.*, libro primero, t. I, vol. 1, págs. 326 y 193.
37. "Es así como la ley económica toma el aspecto de ley histórica. Para la ley económica, la mutación histórica representa ese más allá con que ella subsiste. La ley expresa lo que hay de intangible en el seno de la mutación misma y traduce la permanencia del valor explicativo de un sistema conceptual." (Georges Duménil, *Le Concept de loi économique dans Le Capital*, *op. cit.*, pág. 50.)

Necesidades inclinantes y leyes tendenciales

Esta metamorfosis de ley económica en ley histórica es anunciada a través del extraño concepto de *ley tendencial*, introducido desde el prólogo a la primera edición de *El capital* para corregir la "férrea necesidad" de las leyes naturales de la producción. En el libro primero, la ley "según la cual el precio de la fuerza de trabajo es siempre reducido a su valor" encuentra obstáculos que "no le permiten realizarse más que dentro de ciertos límites". La ley sería contrariada por simples factores mecánicos externos, especie de fricción que la frena.

En el libro tercero, la noción de tendencia ya no parece accidental. Especifica la diferencia de las leyes económicas en relación con las leyes físicas o naturales: "En general, en toda la producción capitalista *la ley general se impone como la tendencia* dominante sólo de una manera muy intrincada y aproximada [...]". La existencia de una tasa general de plusvalor sólo existe "*tendencialmente, como todas las leyes económicas*".[38]

Ese concepto de *ley tendencial* toma entonces toda su importancia. En la tercera sección, a propósito de "la ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia" *(Gesetz des tendenziellen Falls der Profirate)*, las "causas contrarrestantes de la ley" ya no son obstáculos externos o frenos mecánicos, sino la consecuencia misma "de las contradicciones internas de la ley" *(Entfaltung der innern Widersprüche des Gesetzes)*. En lo sucesivo, el carácter tendencial de la ley expresa las contradicciones internas a través de las cuales la ley económica se niega a sí misma como ley: "Deben actuar influencias contrarrestantes que interfieren la acción de la ley general y la anulan, dándole solamente el carácter de una tendencia". Son "las mismas leyes" las que "producen, pues, para el capital social, una masa absoluta de ganancias en aumento y una tasa de ganancia en disminución", las que "se presentan en el descenso relativo del capital variable con respecto al capital global y la consiguiente acu-

38. Karl Marx, *El capital*, *op. cit.*, libro tercero, t. III, vol. 6, págs. 203 y 222.

mulación acelerada", y las que "producen una baja tendencial de la tasa de ganancia general y entrañan una acumulación acelerada del capital". La misma ley se revela, así, "bifacética" y, según ésta "la disminución de la tasa de ganancia y el simultáneo aumento de la masa absoluta de ganancia" derivan "de las mismas causas".[39] Tendencial, la ley, sin embargo, es coaccionante. No es suprimida por los factores que la contrarrestan. Se manifiesta y se impone a través de ellos. El alza de la tasa de plusvalor no deroga la ley general. Sólo tiene como resultado hacer "que actúe más como una tendencia, es decir como una ley cuyo cumplimiento absoluto resulta contenido, enlentecido y debilitado por circunstancias contrarrestantes". "Conexión interna entre dos cosas que se contradicen en apariencia", actúa incluso "en cuanto tendencia, cuyos efectos sólo se manifiestan en forma contundente bajo determinadas circunstancias y en el curso de períodos prolongados"[40] .Su contradicción íntima expresa que el capital mismo es la verdadera barrera de la producción capitalista. Esta tercera sección del libro tercero acaba lógicamente en la ineluctabilidad de las crisis ("De ahí las crisis", concluye lapidariamente Marx), que constituyen precisamente el límite y el horizonte donde se resuelve la duplicidad misma de la ley.

Las "leyes tendenciales" son leyes "no en sentido naturalista o del determinismo especulativo, sino en sentido 'historicista', o sea en cuanto que en ellas se verifica el 'mercado determinado' o sea un ambiente orgánicamente vivo y vinculado en sus momentos de desarrollo"[41]. Gramsci comprendió correctamente el alcance de esta categoría: "¿El descubrimiento del principio lógico formal *de la 'ley de tendencia'* [...], ¿no implica precisamente *una nueva 'inmanencia'*, una nueva concepción de la 'necesidad' y de la libertad, etcétera? Esta traducción me parece precisamente la que ha hecho la filosofía de la praxis, que ha universalizado los descubrimientos

39. *Ibid.*, libro tercero, t. III, vol. 6, págs. 279-280, 297.
40. *Ibid.*, págs. 300, 305-306.
41. Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel, op. cit.*, Cuaderno 10, pág. 145.

de Ricardo extendiéndolos a toda la historia, y obteniendo de manera original una nueva concepción del mundo".

Mientras Marx explora otra forma de causalidad y otro modo de predictibilidad, una nueva articulación de lo real y lo posible, Althusser, ciego al papel de la crítica, lo hace volver chatamente al orden de la ciencia normal. Es él y no Marx quien reduce la ley tendencial a una ley mecánica contrariada por la complejidad, frenada por una especie de fricción exterior. Los términos de Marx testimonian, más bien, un desgarramiento entre la racionalidad galileana y una racionalidad diferente, requerida por su objeto (la economía política). Aunque habla incluso de disminución y de debilitamiento de la ley por las circunstancias, Marx aborda las "contradicciones internas de la ley" conforme a su lógica de la inmanencia. Estos tanteos ilustran la tensión irresoluta entre la ciencia positiva y la ciencia alemana mediadas por la crítica. Aclaran las contradicciones entre la tentación determinista (del postfacio a *El capital*) y el desarrollo histórico abierto (de las polémicas contra la "suprahistoria"). Señalan la diferencia lógica fundamental entre una causalidad mecánica, formal y externa, y una ley tendencial, inmanente e interna, en la tradición de las "tendencias antitéticas" hegelianas. En un sistema abierto, no plenamente determinado, como la economía política, las regularidades empíricas y las correlaciones constantes de acontecimientos se manifiestan en efecto como tendencias. A diferencia del juicio causal, el juicio "legal" expresa, entonces, tendencias históricamente limitadas que nunca pueden llegar a un resultado, pero que son esenciales para la comprensión dinámica de las relaciones sociales.[42]

42. Roy Bhaskar, *Dialectic, the Pulse of Freedom*, *op. cit.*, págs. 226 y 404. Henri Maler desarrolla la relación de identidad y de diferencia entre ley y tendencia: la ley aparece como tendencia necesaria y la tendencia como forma necesaria de la ley. Lucien Sève, por su parte, define a la ley histórica por su carácter tendencial y a la necesidad como "la lógica objetiva de una relación o proceso esencial que incluye una pluralidad de posibles y adquiere, por eso mismo, un carácter tendencial".

Consciente de las ambigüedades de la "ley tendencial" y de sus interpretaciones mecanicistas eventuales, Ernst Bloch se esfuerza en separar sus términos, llegando incluso a oponer ley y tendencia. La tendencia no es "una ley impedida". La ley se cierra en la repetición. La tendencia se abre en la innovación: "La tendencia es la estructura en la cual se expresa la extraña preexistencia de su orientación y de su anticipación; en otros términos, la tendencia es el modo según el cual el contenido de un objetivo que todavía no es se hace valer"[43]. Gramsci afirma que "la tendencialidad no puede referirse sólo a las fuerzas contraoperantes en la realidad. [...] El significado de 'tendencial' parece, por lo tanto, tener que ser de carácter 'histórico' real y no metodológico". En alerta contra toda interpretación mecanicista vulgar de *El capital*, Gramsci señala que la ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia representa "el aspecto contradictorio de otra ley, la de la producción de la plusvalía relativa". El progreso técnico que permite acrecentar esta plusvalía relativa tiene como consecuencia, al mismo tiempo, acrecentar la composición orgánica del capital y empujar a la baja la tasa de ganancia. Aunque esta contradictoria ley ya no opera en el libro tercero sobre la relación abstracta de explotación en la estricta esfera de la producción, sino a través de la competencia entre múltiples capitales.

Lo que un buen número de exégetas consideran una escapatoria formal (una ley que no es una ley) o una inconsecuencia científica, traduce en realidad una necesidad propia de la "crítica de la economía política", de las leyes inmanentes a su objeto, de sus límites mismos. Es Gramsci, una vez más, quien comprende en los mejores términos el alcance de esas nuevas causalidades: "Las fuerzas contraoperantes de la ley tendencial y que se resumen en la producción de cada vez más plusvalía relativa tienen límites, que son dados, por ejemplo, técnicamente por la resistencia elástica de la materia, y socialmente por la medida soportable de desocupación

43. Ernst Bloch, *Experimentum mundi*, París, Payot, 1981, págs. 138-142.

en una determinada sociedad. *O sea que la contradicción económica se vuelve contradicción política y se resuelve políticamente en una inversión de la praxis*"[44]. Aquellos que pretenden deducir de la ley de la baja tendencial una teoría del hundimiento automático e inminente del capitalismo se confunden en lo que implican la tendencialidad según Marx y el paso de la ley económica a la estrategia política. Comprendida en una perspectiva histórica, la ley de la baja tendencial se encuentra en la base del fenómeno de la americanización y del fordismo como tentativas para superarla o eludirla.

Al volver sobre las distorsiones polémicas de una obra crítica y comprometida, Engels, dos años antes de su muerte, escribe a Franz Mehring: "Tuvimos que poner el acento principal inicialmente en *la necesidad* según la cual las representaciones políticas, jurídicas e ideológicas en general son deducidas de los hechos económicos fundamentales. Pero al hacer eso, descuidamos, en beneficio del contenido, *el aspecto formal*, es decir, la manera específica en que esas representaciones se constituyen". Ahora bien, este aspecto formal afecta a la necesidad misma, la corrige como férrea necesidad, la problematiza como "necesidad contingente". De modo, señala Lenin al leer a Hegel, que "lo accidental es necesario y que la necesidad misma se determina como azar". ¿Qué es una necesidad histórica singular y circunstancial? Al responder a una aporía con otra, se podría arriesgar que hay necesidad histórica como ley tendencial. Así como conoce leyes de mando, la historia conoce leyes permisivas.[45]

Una "libre necesidad", dice Spinoza.
Una "necesidad inclinante", dice Leibniz.
Una necesidad contingente.

44. Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, *op. cit.*, Cuaderno 10, págs. 169-170.
45. Françoise Proust, quien propone esta distinción a la luz de Kant, agrega que las leyes permisivas *(Erlaubnisgesets)* "no autorizan a no comenzar, dicen que un comienzo ha comenzado siempre demasiado y no lo suficiente, ha comenzado siempre demasiado temprano y demasiado tarde" (*Kant, le ton de l'histoire*, París, Payot, 1991).

La necesidad histórica tiene la contingencia clavada al cuerpo. Es lo que sucede oculto y lo que se muestra sólo al final. Como el progreso, ella sólo deviene *a posteriori*. El progreso se afirma como tal como movimiento general a través de sus regresiones íntimas. La necesidad no está plenamente determinada más que desde el punto de vista retrospectivo de un imposible juicio final.

¿Y si la historia no finalizara de finalizar?

¿Y si su cierre no fuera más que una hipótesis límite? La necesidad permanece, entonces, indefinidamente en reserva, como contingencia, así como el progreso permanece bajo reserva permanente de inventario. Es lo que señala la tercera *Tesis* de Walter Benjamin: "Por cierto, que sólo a la humanidad redimida le cabe por completo en suerte su pasado. Lo cual quiere decir: sólo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos. Cada uno de los instantes vividos se convierte en una *citation à l'ordre du jour*, pero precisamente del día final".

Ese día improbable cierra el periplo de la teología negativa.

Entonces y sólo entonces la necesidad, categoría del pasado, se manifiesta como la posibilidad ocurrida que ya no puede ser abolida. Categoría del futuro, la posibilidad es una necesidad todavía en potencia. En cuanto a la realidad, categoría del presente, asocia indisolublemente necesidad y posibilidad.

Ese presente es el tiempo de la política. El tiempo de la "segunda palabra" de Marx, "breve y directa", impaciente y excesiva, ya que "el exceso es su única medida".

El tiempo donde, dice Benjamin, "la política prevalece sobre la historia".

10

Coreografías caóticas

La crítica de la economía política lleva a Marx a regiones desconocidas, donde los comportamientos lógicos se apartan del modelo clásico. Sin superar todavía el ideal de causalidad que aparece a él ligado, su comprensión del capital rompe con la representación de un espacio homogéneo y de un tiempo lineal.

Los desarrollos científicos ulteriores iluminan estos tanteos. A mediados del siglo XIX, tres innovaciones simultáneas pero lógicamente heterogéneas contribuyen a minar el paradigma newtoniano: la teoría darwiniana de la evolución, los principios de conservación y degradación de la energía y la crítica marxiana de la economía política. Estas "ciencias" de la transformación ya no hablan de certezas factuales, sino de probabilidades, opción y bifurcaciones. Se confrontan con la inestabilidad y el desequilibrio, los movimientos aperiódicos y el tiempo orientado.

La ley clásica ya no funciona en ciertos dominios, donde toma forma una nueva racionalidad, donde el acontecimiento y la invención irrumpen masivamente; donde la probabilidad ya no es un signo de ignorancia ligada a la posición del observador, como en la mecánica laplaciana, sino una propiedad intrínseca de un sistema aleatorio. El sentido mismo de

la ignorancia se transforma: deja de ser residual para determinar una nueva representación de la ciencia.

Mediada por los ritmos, la causalidad mecánica no es abolida. Se inscribe en la legalidad de estructuras complejas y en la determinación recíproca del todo y sus partes. Su causalidad sistémica escapa al experimento crucial, que cerraría definitivamente la historia y aboliría la contradicción. Estos sistemas, que se presuponen indefinidamente ellos mismos, tienen su razón que la razón clásica no conoce. Desde entonces, causas mecánicas y contingencias probabilistas se combinan sin excluirse.[1]

En las teorías clásicas del equilibrio, el sistema tiende a reencontrar su estabilidad dinámica a través de la resolución de las perturbaciones. En la lógica del desequilibrio, estabilidad dinámica e inestabilidad estructural son compatibles. Sin disponer –él mismo se queja explícitamente de ello– de los instrumentos matemáticos requeridos, Marx intenta, precisamente, conjugar la estabilidad dinámica de los esquemas cíclicos de reproducción con la inestabilidad estructural (las mutaciones técnicas, sociales y políticas) del sistema. De ahí las crisis aprehendidas como otras tantas bifurcaciones, ramificaciones y puntos críticos. La simetría temporal se quiebra, sin que sea posible prever cuál de los posibles determinados prevalecerá.

Las huellas del caos

La inteligibilidad del universo galileano supone una estructura causal estricta. Apostando a un mundo regido por leyes y regularidades, una metafísica causalista desplaza a la otra. El triunfo de este ideal clásico fue, sin embargo, de (relativamente) corta duración. Sacudido desde la segunda mitad del

1. En el punto de bifurcación, la predicción reviste un carácter probabilista, mientas que entre los puntos de bifurcación "podemos hablar de leyes deterministas" (Ilya Prigogine, *Les lois du chaos*, París, Flammarion, 1994).

siglo XIX, este ideal se tambalea en el período entreguerras bajo el efecto combinado de un gran choque cultural (la guerra y "la declinación de Occidente") y una controversia científica (en torno de la mecánica cuántica en física y del psicoanálisis en ciencias sociales). En cierta medida, la crisis moral precede al profundo cambio científico. Desde 1918, Spengler opone el destino a la causalidad: "Una nos demanda disecar; el otro, crear; en esto el destino se relaciona con la vida y la causalidad con la muerte"[2].

Todo pensamiento científico incluye a la causalidad en sus modos de explicación. La física clásica le da, sin embargo, un sentido restrictivo: pensamiento científico y causalidad determinista se vuelven sinónimos. Los acontecimientos naturales están rigurosa y completamente determinados. Todo fenómeno es el resultado necesario de una causa conservada en el efecto. Todo es previsible, al menos en teoría. En ausencia de fricciones, el pasado determina perfectamente al presente (y recíprocamente). La metáfora del demonio de Laplace ilustra este determinismo fundado en la equivalencia lógica entre dos proposiciones de la dinámica newtoniana en dos momentos distintos: "Debemos contemplar el estado presente del universo como el efecto de su estado anterior, y como la causa de que lo seguirá. Una inteligencia que, por un momento dado, conociera todas las fuerzas de las que la naturaleza está animada y la situación respectiva de los seres que la componen, si, además, fuera lo suficientemente vasta para someter esos datos al análisis, abarcaría en la misma fórmula los movimientos de los más grandes cuerpos del universo y los de los más ligeros átomos". La fórmula expresa con una ad-

2. La época es entonces propicia para el irracionalismo y las conversiones cuasi religiosas. Así, desde 1921, von Mises ve en la teoría cuántica la ocasión de repudiar la casualidad. Walter Schottky publica el mismo año un manifiesto a-causal titulado *Le Problème de la causalité quantique comme question de base pour la science naturelle moderne tout entière*. Ver Franco Selleri, *Le Grand Débat de la théorie quantique*, París, Flammarion, "Champs", 1994, págs. 50-52.

mirable concisión el ideal de una física unificada, de los más grandes cuerpos a los más ligeros átomos, a los ojos de una inteligencia panóptica y omnisciente ("suficientemente vasta").

Las ecuaciones diferenciales determinan la evolución previsible de un sistema del que se conocen las posiciones y las velocidades iniciales de todos los elementos. Laplace es consciente del carácter límite de este ideal hipotético. El comportamiento de los sistemas físicos diverge prácticamente del modelo matemático y requiere una "ciencia de los azares y las probabilidades". La estructura causal subsiste, pero es solamente aproximada y se desdobla entre "causas regulares" y "causas accidentales".

Si la representación determinista clásica es comúnmente asociada a la Inteligencia demoníaca de Laplace, el término determinismo se difunde más tarde, a partir de los trabajos de Claude Bernard, para quien el reto metodológico es decisivo: "El principio del determinismo domina el estudio de los fenómenos de la vida como el de todos los otros fenómenos de la naturaleza". Para él se trata todavía de establecer la legitimidad del razonamiento experimental contra las secuelas metafísicas del vitalismo. Cada fenómeno vital, como cada fenómeno físico, está determinado por "condiciones físico-químicas que le permiten o le impiden aparecer", y "el conjunto de las condiciones determinantes de un fenómeno trae aparejado necesariamente ese fenómeno" [...] "He aquí por qué es necesario sustituir la vieja y oscura noción espiritualista de causa". Resuelto a fundar las leyes de lo vivo contra las sobrevivencias oscuras de las causas mágicas, este alegato sigue bajo la constricción de su objeto propio. En el momento en que Marx busca el concepto específico de la legalidad económica, Claude Bernard describe una relación causal, biológica y no mecánica, bajo las categorías de "condiciones determinantes" o de "fuerzas directrices": "En los cuerpos vivos, escribe, *las fuerzas directrices o evolutivas* son morfológicamente vitales, mientras que sus *fuerzas ejecutivas* son las mismas que en los cuerpos brutos". La "ley morfoló-

gica" que da nacimiento a "la materia organizada" se somete, así, a las fuerzas físico-químicas generales.[3]

Impotente ante la lógica de los sistemas orgánicos o económicos, el sueño de predicubilidad clásica sufre en ese momento varios asaltos en el terreno mismo de la física y las matemáticas. A finales del siglo, la geometría de Hadamard y la topología de Poincaré sacuden el pedestal epistemológico. Los geodésicos derivan de un modelo en el cual la sensibilidad del sistema a las condiciones iniciales deviene esencial. Liberando a la imaginación visual de su sujeción analítica, los "entrelazamientos isóclinos" dibujan "una especie de enrejados, de tejido, de red de mallas infinitamente ceñidas". La predicción determinista se vuelve entonces imposible: "Una causa muy pequeña que se nos escapa determina un efecto considerable, que no podemos no ver, y entonces decimos que este efecto se debe al azar. Si conociéramos exactamente las leyes de la naturaleza y la situación del universo en el momento inicial, podríamos predecir la situación de ese mismo universo en un momento ulterior. Pero no siempre es así, puede suceder que pequeñas diferencias en las condiciones iniciales engendren muy grandes diferencias en los fenómenos finales; un pequeño error en los primeros produciría un enorme error en los últimos. La predicción se

3. Claude Bernard, *Rapport sur la marche et les progres de la physiologie générale en France*, 1867. Ver también sus *Leçons sur les phénomenes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, 1878. Las controversias sobre el determinismo físico y fisiológico no escapan, evidentemente, a los desafíos filosóficos. Al distinguir a las "fuerzas directrices" de las "fuerzas ejecutivas", Claude Bernard pretende, de esa manera, salvaguardar un modesto espacio de libertad. El determinismo sería absoluto "en el período ejecutivo", y el acto libre, "en el período directriz del fenómeno". Boussinesq formula paralelamente un compromiso análogo al conjugar una libertad intermitente, que se ejercería en los puntos de bifurcación de soluciones singulares, con el estricto determinismo de las ecuaciones diferenciales cuando el sistema es estable (*Conciliation du véritable déterminisme mécanique avec l'existence de la vie et de la liberté morale*, 1878). En *Les lois du chaos*, Prigogine adelanta propuestas comparables.

vuelve imposible y tenemos el fenómeno fortuito"[4]. Al describir el comportamiento de un sistema sensible a las condiciones iniciales, la topología de Poincaré advierte "las huellas del paso del caos".

En la misma época, los trabajos de Volterra sobre la estadística de las poblaciones impugnan "la hipótesis restrictiva" según la cual el futuro de un sistema dependería exclusivamente de su estado actual y no de sus estados anteriores. Su idea de una "mecánica hereditaria" introduce una dimensión histórica aleatoria en la lógica determinista.[5]

La crisis de las ciencias europeas

En el mundo galileano, el tiempo continuo y homogéneo subyace al orden de las relaciones causales, cuya expresión formal proporcionan las funciones matemáticas. La discontinuidad cuántica sacude las referencias de esta temporalidad lineal y trastorna la representación causal del universo. El probabilismo cuántico muestra "efectos túneles" por los cuales un objeto puede pasar repentinamente, como saltando, de un estado a otro. A medida que se va hacia objetos más pequeños, la posibilidad de tales efectos aumenta. Se torna en lo sucesivo prácticamente imposible "ordenar los fenómenos en una sucesión lineal unívoca". Esta ruptura del encadenamiento temporal de causa a efecto convence a Niels

4. Henri Poincaré, *Science et méthode*, París, 1908. La expresión "pequeño error" podría dejar entender que se trata de simples imprecisiones, cuando se trata de configuraciones en las que toda variación de la causa, toda evolución, produce, por esencia, un efecto del género distinto del precedente. Pierre Duhem entrevio inmediatamente el alcance del problema al escribir sobre se punto preciso, desde 1906, en *La Théorie physique*, magníficas páginas que anticipan las teorías actuales del caos (Pierre Duhem, *La Théorie physique*, París, Vrin, 1906, págs. 206-211).

5. Para gran indignación de Painlevé: "La concepción según la cual, para predecir el futuro de un sistema material, habría que conocer todo su pasado, es la negación misma de la ciencia" (Paul Painlevé, *De la méthode dans les sciences*, 1910).

Bohr de "renunciar definitivamente al ideal clásico de causalidad" y a la descripción simultáneamente causal y espacio-temporal propia de "la causalidad ordinaria". Más radical, Heisenberg aporta su caución científica a las tesis de Spengler decretando que "la mecánica cuántica ha invalidado definitivamente el principio de causalidad *(Kausalgesetz)*".

La conmoción es considerable. El tándem de causa y efecto fundado en la continuidad de un tiempo homogéneo abstracto parecía haber dado pruebas de sus aptitudes. Las lagunas de la predicción científica parecen imputables solamente a la incompletitud de los datos iniciales. Un inventario de las "variables ocultas" y una mayor capacidad de cálculo terminarían finalmente por triunfar sobre esta frontera invisible. Ahora bien, la mecánica cuántica inscribe al azar en un nivel más profundo donde la progresión acumulativa de los conocimientos por sí sola no puede desalojarlo. Se impone entonces admitir que la causalidad clásica no describe más que una parte de la realidad física. La introducción de la noción de onda de probabilidad parece legitimar la aceptación de cierto indeterminismo. Al menos obliga a precisar la relación entre determinismo e incertidumbre, pudiendo un acontecimiento ser a la vez no arbitrario e impredecible.[6]

Si "la acción incontrolable entre objetos e instrumentos de medida" ya no permite la descripción causal dentro de

6. "Según la mecánica ondulatoria, la determinación espacial de un punto de configuración está siempre ligada a una incertidumbre" (Max Planck, *L'Image du monde dans la physique moderne*). Niels Bohr señala que la mecánica cuántica no propone renunciar arbitrariamente a un análisis detallado de los fenómenos atómicos, sino "reconocer que tal análisis es excluido por principio". Puede parecer que Planck y Bohr se repliegan, así, a una causalidad "esencialmente estadística" o probabilista debilitada. Exigen, en realidad, un reexamen general de la noción misma de *Kausalgesetz*: "El principio de causalidad reveló ser un marco demasiado estrecho para abarcar a las leyes muy particulares que rigen los procesos atómicos individuales". La individuación de los procesos atómicos no los sustrae a toda forma de ley, pero su ley ya no es superponible con la de la causalidad clásica. Ver Niels Bohr, *Physique atomique et connaisance humaine*, París, Gallimard, "Folio/Essais", 1991, y Erwin Schrödinger, *Physique quantique et représentation du monde*, París, Seuil, 1992.

todo sistema de referencia, la ciencia moderna corre el riesgo de venirse abajo. El vértigo racionalista de Einstein ante tal perspectiva es comprensible. El reto obliga a una exploración crítica de los fenómenos aleatorios (históricos, biológicos, económicos, ecológicos), que parecen excluidos del campo de la racionalidad clásica. El mundo cerrado del progreso programado excluía, por principio, las irrupciones intempestivas de un Mesías impotente ante el muro de los hechos. Ahora bien, los átomos muestran repentinamente "un mundo de potencialidades y posibilidades, más que un mundo de hechos"[7].

Es muy estrecha entonces la senda que contornea el abismo indeterminista en el que la razón podría romperse los huesos. Frente a la discontinuidad cuántica, el punto de vista de la complementariedad contempla, según Bohr, "una generalización lógica de la noción de causalidad", más que su abandono en beneficio de derivas místicas. Asimismo, la impugnación de la causalidad clásica no desemboca, según Kojève, en un universo arbitrario. Cada uno de los resultados posibles sigue sometido a una probabilidad determinada, ya que la física moderna, al tiempo que rechaza "la idea del determinismo causal exacto", acepta en resumidas cuentas las "del determinismo estadístico y el determinismo causal aproximativo". En efecto, ninguna explicación satisfactoria de la indivisibilidad de los procesos de transición podría darse en el marco de la descripción determinista clásica. Sacando las consecuencias de la discontinuidad temporal para la relación causal, se trata pues de reformar la racionalidad amenazada para mejor salvarla.[8]

7. Werner Heisenberg, *Physique et philosophie*, París, Albin Michel, 1961.
8. Niels Bohr, *Atomes et connaissance*, y Alexandre Kojève, *L'Idée du déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, 1932. Consciente de los posibles efectos de lo discontinuo sobre toda representación científica, René Thom reivindica una "metafísica de lo continuo": "Mi creencia básica es en el carácter continuo del universo y de los fenómenos, y del substrato de los fenómenos. Y precisamente, la esencia de la teoría de las catástrofes es la de recolocar las discontinuidades aparentes como manifestación de una evolución lenta subyacente" (*Prédire n'est pas expliquer*, París, Fammarion, "Champs", 1993).

La controversia desborda ampliamente a la física. La indeterminación puede justificar extrañas connivencias entre la ciencia y los mitos. De ahí la obstinación de Einstein en defender "una causalidad moderna", renovada, local, diferencial, instantánea. Al contribuir a enjuiciar el paradigma clásico, esta causalidad abierta coincide con una causalidad histórica no lineal, donde el acontecimiento modificaría constantemente las reglas del juego.[9]

En el momento mismo en que el terror estaliniano lleva al delirio la pretensión de hacer científicamente historia y en que sus tribunales llevan al absurdo la noción de "culpabilidad objetiva", la mecánica cuántica altera la frontera entre sujeto y objeto. Los físicos preceden a los políticos en la constatación de que no se puede conocer enteramente los motivos de una decisión. Los datos se alteran con el examen.

El conocimiento físico toma, a su vez, un sesgo estratégico.

En los años veinte, la crisis de la física se conjuga de esa manera con la crisis moral y política y luego con la crisis económica en la impugnación del paradigma causal dominante. Resulta significativo que hayan aparecido casi simultáneamente los libros de Freud (*El malestar en la cultura*, 1930), Kojève (*L'Idée de déterminisme*, 1932), Whitehead (*Aventures d'idées*, 1933), Popper (*La logique des découvertes scientifiques*, 1934), Carnap (*L'Unité de la science*, 1934), y Husserl (*La Crise des sciences européennes*, 1935), intentando redefinir la racionalidad científica o salvar su unidad.

9. En *Les Théories de la causalité* (París, PUF, 1971), F. Halbwachs distingue una "causalidad simple", que liga de manera lineal, a través de un porqué, una causa a un efecto; una causalidad recíproca y una causalidad circular; "una causalidad homogénea o formal", que describe el "cómo" interno a una clase de fenómenos sin que sea posible disociar la causa del efecto; una "causalidad batígena" que implica un cambio de nivel: un mecanismo subyacente, la mayor parte del tiempo invisible, da cuenta de un fenómeno considerado (el nivel microscópico para el nivel macroscópico en física, el nivel genético pare el nivel celular en biología).

De esas empresas, la de Husserl es la más patética. Sin renunciar al "fundamento absoluto" de las ciencias, Husserl constata un desplazamiento histórico en la idea general de ciencia salida de las ciencias existentes, "devenidas ciencias hipotéticas"[10]. Las aporías de la revolución cartesiana, o, más exactamente, el intento fallido de "reforma total de la filosofía para hacer de ella una ciencia de fundamentos absolutos", estarían en la raíz de esta "crisis de las ciencias europeas", en la medida en que el ideal de la geometría y de la física matemática "habría ejercido durante siglos una influencia nefasta".

Al acercarse la catástrofe, el mundo de los años treinta es desgarrado entre el desencadenamiento de la razón calcu-

10. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, París, Vrin, 1936. (Edición en castellano: *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1986.) Desde comienzos de los años treinta, Whitehead puso también el acento en los límites del ideal científico y rehabilitó la función filosófica. La ciencia se encuentra entonces ante un viraje: "Los fundamentos estables de la física se encuentran agobiados", la fisiología se afirma como vía de conocimiento con plena legitimidad, y "los viejos fundamentos del pensamiento científico se vuelven ininteligibles". La explosión científica del siglo XVII y la emergencia soberana de las matemáticas suponen una fe instintiva en un orden racional de la naturaleza y un acceso a la verdad a través del análisis de la naturaleza de las cosas. El aporte principal del siglo XIX a la herencia de las ciencias modernas reside en el "nuevo método de invención" ligado a la "nueva información científica" y a la "transición del amateurismo al profesionalismo de los sabios". De ahí resulta una convulsión del campo de los saberes y una "orgía de triunfo científico". La crisis de la física y la revolución cuántica imponen un desengaño. Las "relaciones de verdad" inéditas exigen moverse hacia una nueva representación de la ciencia: "Yo calificaría a la doctrina de esas conferencias *teoría del mecanismo orgánico* [...]. En esta teoría, las moléculas pueden seguir un curso ciego de acuerdo con leyes generales, pero las moléculas difieren a nivel de sus características intrínsecas de acuerdo con los planes orgánicos generales de las situaciones en las cuales se encuentran [...]. Una entidad individual cuya propia historia es parte integrante de la historia de un esquema más amplio, más profundo y más completo, puede ver que aspectos de ese esquema más amplio dominan su propio ser y ver que motivos de ese esquema más amplio se reflejan en sí como motivo de su propio ser. Esta es la teoría del mecanismo orgánico" (A. N. Whitehead, *La Science et le monde moderne*, 1926, Monaco, Éditions du Rocher, 1994, pág. 101. (Edición en castellano: *La ciencia y el mundo moderno*, Buenos Aires, Losada, 1984.) Ver también *Aventures d'idées*, 1933, París, Cerf, 1993, pág. 215.)

lante y la revancha oscura del despertar de los brujos. El atolladero de la ciencia positiva como "ciencia del ser que se perdió en el mundo" anuncia el fin de una época. En esta *Krise*, donde todo parece en peligro de "sucumbir al escepticismo, al irracionalismo y al misticismo", Husserl no concibe más salida que un retorno radical a nosotros mismos.[11] Hay que saber ante todo "perder el mundo", puesto entre paréntesis, "para reencontrarlo luego en una toma de conciencia universal de sí mismo", y salvar lo que todavía pueda tener sentido.

Así fuera al precio de una revisión desgarradora de la manera de hacer ciencia. Porque "simples ciencias de hechos forman una simple humanidad de hecho". El paradigma positivista está precisamente en el centro de la tormenta. La angustiada pregunta lanzada a las puertas del desastre sigue resonando en nuestros oídos, tal vez más punzante y más desesperada: "¿Podemos encontrar ahí nuestro reposo? ¿Podemos vivir en ese mundo cuyo acontecimiento histórico no es otro que un encadenamiento incesante de entusiasmos ilusorios y amargas decepciones?" Contra la petrificación fáctica de la humanidad, el trabajo crítico de la razón comienza por atacar al modelo positivista: "No siempre ha sido verdad que la ciencia comprenda su ideal de verdad rigurosamente fundada en el sentido de esta objetividad que domina metodológicamente a nuestras ciencias positivas [...]. No siempre ha sido verdad que las cuestiones específicamente humanas se vean desterradas del dominio de la ciencia [...]. El concepto positivista de la ciencia en nuestra época es en consecuencia, históricamente considerado, un concepto residual. Este concepto ha dejado caer todas las cuestiones que se habían incluido en el concepto de metafísica". Al descalificar estas preguntas sin respuesta, al forjar la idea de una "totalidad de ser racional sistemáticamente dominada por una ciencia racional", al imponer esta "novedad

11. Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, París, Gallimard, "Tel", 1989.

inaudita", la ciencia moderna, "por así decirlo, habría decapitado a la filosofía".

A riesgo de hacernos perder la cabeza y ver al racionalismo instrumental convertido en irracionalismo vindicativo. La racionalidad unilateral, en efecto, abre la vía al "mayor peligro", el del "naufragio en medio del diluvio escéptico". A despecho de engañosos claros, el diluvio no ha cesado. La alianza perversa entre una técnica inmoral y una opinión moralizante testimonia el estrago.

El conocimiento "seriamente científico" requiere una construcción sistemática del mundo y sus causalidades "desde la magra acumulación de lo que es posible establecer en la experiencia directa y simplemente relativa". Concebible gracias a la idealización matemática del mundo de los cuerpos (por primera vez construido como mundo *objetivo*) y al desarrollo sin precedente del arte de la medida, este "estilo causal universal" de la revolución galileana funda la posibilidad de las hipótesis, las inducciones y las previsiones. Como toda conquista, esta "nueva edad de los saberes" impuso su parte de sacrificios. Su curso forzado obligaba a soltar mucho lastre en el camino. Con Galileo, "el más grande descubridor de la modernidad", la idea inquietante de un mundo de los cuerpos separado y cerrado sobre sí "entra en escena, por así decirlo, completamente equipado por primera vez". El mundo de las idealidades matemáticas se vuelve el único mundo de la experiencia real o posible, "nuestro mundo de vida cotidiana".

Originariamente escindido, este mundo racional anuncia el fin de "la filosofía como ciencia rigurosa" en beneficio de las ciencias disciplinarias. "Ahí donde estaba a sus anchas", en las matemáticas y en la física, el nuevo ideal de racionalidad y universalidad representó un progreso considerable, pero "sucede de otro modo con la cuestión de saber hasta dónde convenía extender el papel de modelo de esas ciencias [...]. En su prisa por fundar el objetivismo de las ciencias exactas de la naturaleza como garantía de un conocimiento metafísicamente absoluto", Descartes había ido de-

masiado lejos sin "interrogar sistemáticamente al ego puro sobre lo que en realidad posee en propiedad particular de actos y facultades, y sobre aquello de lo que es capaz como actividad intencional". Su objetivismo radical tiene por reverso, entonces, un subjetivismo mal contenido.

El estallido del saber en "ciencias disciplinarias" (¡en "oficios burgueses", dice Husserl!) significa "la pérdida del gran sentido que vivía en ellas". De ciencias "en el único sentido verdadero de la palabra", se transformaron "sin darse cuenta de ello, en una extraña nueva forma de artes", en "disciplinas que se enseñan y que se aprenden". En las antípodas del anunciado fin de la filosofía, esta crítica husserliana parece resucitar la nostalgia por una filosofía "como ciencia fundadora en última instancia y universal", el "conocimiento coaccionante" *(stenge Wissenschaft)* de Nietzsche, cuyo advenimiento en el instante del peligro sigue siendo urgente frente al racionalismo del Iluminismo "pleno de absurdidad oculta".

En nombre de los vencidos y las víctimas del saber positivo, la "ciencia alemana" deplora así incansablemente la pobreza de una "geometría de las formas", privada de una "segunda geometría" no matematizable, de los "rellenamientos". Lúcidamente, Husserl está convencido de que no habrá "relanzamiento del viejo racionalismo". Sus atolladeros amenazan más bien con justificar el rechazo de toda racionalidad en beneficio del discurso mítico sobre "el espíritu común, la voluntad del pueblo, los objetivos ideales y políticos de las naciones" que, al no tener sentido la extrapolación analógica de los conceptos más que "en la esfera de la personalidad singular", tienen que ver con "el romanticismo y la mitología". Ahora bien, "la razón es un vasto título".

No se agota en sus fragmentos mutilados.

En 1935, esta patética defensa de una racionalidad amenazada es, literalmente, una cuestión de vida o muerte, tanto más punzante cuanto que el argumento no siempre está a la altura de lo que estaba en juego. A pesar de la reivindicación de una reflexión que "se eleva más allá de ese suelo", el

"regreso a la ingenuidad de la vida" coquetea con la jerga de la autenticidad.[12]

El gran peligro de lasitud anunciado gira hacia el agotamiento.

El odio espiritual y la barbarie siempre están presentes. En cambio, aún si la estrecha salida pasa necesariamente por un renacimiento filosófico (o teórico), no hay salida propiamente filosófica a la *Krise*.

Lógicas turbulentas

Cuatro siglos después de Galileo, una ciencia del desorden se impone al lado de una ciencia del orden. Ya no siempre es posible predecir el comportamiento de sistemas regidos por leyes inmutables y precisas. El orden que puede "engendrar su propio caos" ya no es sinónimo de ley; ni el desorden, de falta de ley. Ya no es verdad, tampoco, que cada sistema obedece a sus reglas específicas, según una prudente coexistencia de leyes deterministas para los sistemas simples y leyes estadísticas para los sistemas complejos. La unidad del universo y la homogeneidad de su organización postuladas por el determinismo clásico ya no caen por su propio peso en una imbricación de sistemas y subsistemas en que legislaciones locales y regionales se interpenetran. Rigiendo niveles heterogéneos, un "principio transversal" se torna necesario para mantener al universo en su conjunto como objeto científico unificado.

La edad baconiana de los saberes se obscurece.

La idea moderna de ciencia se tambalea.

En la medida en que la independencia relativa del futuro frente al pasado ya no garantiza la reproducibilidad de la

12. *Ibid.*, págs. 219-223, 376. Al fijarse como objetivo "un concepto existencial de la ciencia", Heidegger define (en *El ser y el tiempo*) a la cuestión del ser como "el aguijón de toda investigación científica". La crisis de las ciencias positivas se resuelve, entonces, en una ontología paradójica, que Pierre Bourdieu califica de "ontología historicista".

experiencia, el método experimental es alcanzado en su principio inductivo y en la simetría postulada entre explicación y predicción.[13] En la base misma de la ciencia clásica, la teoría de los sistemas y el caos determinista trazan los contornos inacabados de un nuevo paradigma y los pasos hacia una racionalidad ampliada.

Los geodésicos de Hadamard, los entrelazamientos isóclinos de Poincaré y la "mecánica hereditaria" de Picard exploraron las inmediaciones de sistemas sensibles a las condiciones iniciales. La imprevisibilidad, sin embargo, sigue siendo generalmente imputada a los defectos de la medida, más que al carácter irreductiblemente aleatorio de las turbulencias y los torbellinos. Hubo que esperar mucho tiempo hasta que la impredictibilidad de los escurrimientos turbulentos fuera atribuida a la mezcla de regímenes dinámicamente estables y dinámicamente inestables solamente. En la dramática evolución de un estado de equilibrio a otro, la no linealidad prevalece. En un sistema sensible a las condiciones iniciales, pequeñas variaciones de los datos iniciales inducen una diferencia que crece exponencialmente con la duración. Para prever el tiempo que hará en una cuantas semanas, habría que poder tener en cuenta, por ejemplo, el efecto de un electrón a 10^{10} años luz de distancia. Aunque determinado, el comportamiento del sistema ya no es predecible.

En 1986, una conferencia de la Royal Society de Londres tomó para definir al caos la noción de "comportamiento estocástico que se produce en un sistema determinista". La estocástica evoca de manera sabia los comportamientos aleatorios. El *stochastikos* designa entre los griegos el dominio en el arte de apuntar hacia las leyes del azar o utilizarlas para alcanzar su objetivo. El caos caracteriza, en efecto, "un comportamiento sin ley enteramente gobernado por una

13. "El caos nos dice que, incluso cuando nuestra teoría es determinista, no todas sus predicciones conducen a experiencias reproducibles" (Ian Stewart, *Dieu joue-t-il au dés?*, París, Flammarion, "Champs", 1994). (Edición en castellano: *¿Juega Dios a los dados? La nueva Matemática del caos*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991.)

ley". La dinámica caótica talla en la irreversibilidad temporal una serie de bifurcaciones y ramificaciones, donde los posibles pueden brotar, abrirse y marchitarse. Bajo el choque de la reacción versallesca, Blanqui la utiliza ya para conjurar el espectro del eterno retorno de las derrotas: sólo "el capítulo de las bifurcaciones" le parece abierto a la esperanza histórica. Introducida por Poincaré en el estudio de la inestabilidad, la noción de bifurcación se impone luego entre los físicos y los matemáticos.

Los antiguos atomistas tuvieron la intuición poética de estas tempestades caóticas. Demócrito evoca soberbiamente al torbellino como "la sustancia de la necesidad". Lucrecio recomienda observar atentamente a los corpúsculos que se agitan en desorden en un rayo de sol, porque "tal agitación nos revela los movimientos invisibles a los cuales son arrastrados los elementos de la materia" [...] "A menudo, verás muchas de esas motas, sin duda bajo el impulso de choques imperceptibles, cambiar de dirección, desandar lo andado, ora hacia la derecha, ora hacia la izquierda, y en todos los sentidos". De igual forma, el viento que se precipita sobre el mar provoca un "prodigioso burbujeo". Así, incluso, "las nubes se forman cuando un gran número de átomos, en su vuelo celeste, se juntan repentinamente gracias a sus asperezas y se combinan de manera suave pero coherente", componiendo "copos aéreos" que se condensan después y son llevados por los vientos "hasta que una tempestad furiosa se eleva"[14] .Con los torbellinos de gas y de líquidos, con las figuras meteorológicas infinitamente cambiantes, renace el interés por los lazos cerrados y los temblores, por las trenzas y las espirales.

En el decenio de 1860, la termodinámica y la teoría de la evolución abrieron perspectivas contradictorias. Clausius concilia los principios aparentemente incompatibles de conservación y degradación de la energía gracias a la noción "prodigiosamente abstracta" de entropía (medida de la disi-

14. Lucrecio, *De la nature*, *op. cit.*, págs. 56 y 211.

pación de la energía térmica dentro de un sistema). Clausius demuestra que en el mundo material la tendencia universal es a la disipación de la energía, al desorden creciente, al nivelamiento de las diferencias hasta la extinción final, cuando toda la energía será transformada en calor de baja temperatura regularmente distribuida.

Por un lado, el mundo físico se gasta sin tregua.

Por otro, el mundo vivo se perfecciona y se mejora. Parece contradecir así el sombrío veredicto de la entropía, desarrollando una tendencia contraria hacia un orden más elevado, hacia una mayor heterogeneidad, a más organización, que hacen de la biología evolucionista "la ciencia básica de la historia"[15].

En un sistema físico cerrado, el estado final está determinado de manera unívoca por las condiciones iniciales; la entropía es siempre positiva; el orden es continuamente destruido. La flecha del tiempo sella la irreversibilidad de los fenómenos. Los sistemas abiertos (vivos) se caracterizan fundamentalmente por el intercambio permanente de materia y energía con su ambiente. Las tendencias termodinámicas son ahí sin cesar contradichas por la importación de entropía negativa. Los organismos se mantienen, así, en un estado "fantásticamente improbable". La física y la química tradicionales, las estructuras estáticas y los movimientos de relojería representan sistemas cerrados; los organismos vivos, la danza del fuego y los conjuntos ecológicos, sistemas abiertos.

La contradicción entre teoría de la evolución y termodinámica desaparece si el segundo principio no se aplica más que a los sistemas cerrados. En un sistema abierto, donde la autoorganización, el incremento del orden y la reducción de la entropía son compatibles, el mantenimiento de un alto

15. Stephen Jay Gould, *Un hérisson dans le tempête*, *op. cit.*, pág. 25. A comienzos de siglo, Bernard Bruhnes veía en la contradicción entre la evolución y la degradación de la energía una disminución saludable de la degradación por los organismos vivos (una especie de efecto reversivo), insuficiente sin embargo para suprimirla (Bernard Brunhes, *La Dégradation de l'énergie*, París, Flammarion, 1909).

grado de organización (por aporte de materia rica en energía) es termodinámicamente posible.

Frente a los procedimientos reduccionistas de la ciencia clásica, las ciencias contemporáneas rehabilitan a la globalidad. Redescubren la importancia de las transacciones, las interacciones, la organización y la teleología. Considerada durante mucho tiempo como una noción típicamente metafísica, ajena al trabajo propiamente científico, la totalidad está de regreso. Los encadenamientos causales aislables de la física clásica se revelan insuficientes para comprender al organismo considerado como un todo y a los sistemas complejos organizados. Puesto que el sistema es un todo unificado, una perturbación desemboca en efecto en un nuevo estado estacionario debido a las interacciones internas. Si es dividido en cadenas causales independientes, las partes especializadas se vuelven independientes y la regulación desaparece. Surgen nuevos problemas, que requieren "nuevos modos de pensamiento matemático". La biología teórica de Bertalanffy hace referencia explícitamente a Claude Bernard y a la "mecánica orgánica" de Whitehead. Mientras que la física mecánica se consagra a los procesos parciales, a los componentes y a las secuencias de causalidad lineales, la dinámica de lo vivo se interesa en el crecimiento y en la autorregulación, característicos de los sistemas abiertos. Irreductibles a los modelos estáticos y a las estructuras mecánicas, la célula y el organismo participan de un proceso continuo de destrucción y regenerescencia, regulado para restablecer un estado estable. Tal es precisamente el "misterio capital de los sistemas vivos"[16]. "Pálida, abstracta y vacía" a primera vista, la desteñida noción de sistema es, con todo, el núcleo "pleno de promesas ocultas" de una "revolución orgánica" que pone a la vista "el mundo como organización".

16. Ludwig von Bertalanffy, *Théorie générale des systèmes*, París, Dunod, 1993, pág. 168. (Edición en castellano: *La teoría general de los sistemas*, México, Fondo de cultura Económica, 1976.)

La teoría de los sistemas pone en juego las categorías específicas de metabolismo, equifinalidad, homeostasis y teleología. El metabolismo designa las operaciones de asimilación y rechazo del intercambio orgánico *(Stoffwechsel)*. En un sistema cerrado, el estado final está determinado de manera unívoca por el estado inicial; en un sistema abierto, puede ser alcanzado, desde condiciones iniciales diferentes, por caminos diferentes. Contra el determinismo esencialista, la equifinalidad aparece, así, como constitutiva de todo pensamiento estratégico. Los comportamientos homeostáticos, finalmente, traducen, según una oscilación de ensayos y errores, la adaptación del sistema en función de cadenas de información circulares. En la retroacción, las series causales unidireccionales se vuelven a cerrar en un círculo de regulación.[17]

Bertalanffy define un sistema por cierto número de elementos en interacción entre sí y con su ambiente según un conjunto de ecuaciones. Su definición formal ilumina con una nueva luz conceptos antaño cargados de resabios vitalistas o metafísicos: "El problema central de la ciencia moderna es la interacción dinámica en todos los dominios de la realidad; sus principios generales deben ser definidos por la teoría de los sistemas"[18]. Como estudio científico de las totalidades sistémicas, su "teoría general de los sistemas" expresa una tendencia fundamental del pensamiento moderno, operante en la cibernética (con los fenómenos de retroacción y causalidad circular), en la teoría de la información y de juegos (dinámicas antagónicas y competencia racional), en las teorías estratégicas de la decisión, así como en la topología matemática de las relaciones o en el análisis factorial de fenómenos de numerosas variables. La física y la química tradicional tratan sistemas cerrados que tienden a un estado de

17. La homeostasis y la alometría son principios de retroacción y de regulación; la ecuación alométrica expresa la relación más simple entre la dimensión de un cuerpo y sus procesos metabólicos.
18. Ludwig von Bertalanffy, *Théorie générale des systèmes*, *op. cit.*, pág. 86.

equilibrio dinámico. La teoría de los sistemas abiertos se aplica a un amplio conjunto de fenómenos biológicos y sociales. Los sistemas vivos están regidos, en efecto, por relaciones continuas de entrada y salida, de construcción y deconstrucción, con su ambiente.

Un "cambio general de actitud y de concepción científica" se dibuja bajo la influencia de las ciencias biológicas y sociales. La imagen científica de un mundo mecánico gobernado por cadenas causales aisladas se disgrega. Contra la glorificación mórbida de la teconología reina se esboza la visión de una "gran organización", cuya complejidad requiere de nuevas categorías y de nuevos conceptos. Devaluado por los principios explicativos de las ciencias nomotéticas, eclipsado por el respaldo de investigaciones cliométricas, el relato comprensivo de las ciencias narrativas reivindica de nuevo un lugar legítimo en el movimiento de los saberes.

Inmediatamente después de la guerra, John Bernal describió correctamente los síntomas de esta mutación del paradigma científico dominante: "Nadie de quienes conocen las dificultades actuales cree que la crisis de la física podrá ser resuelta a través de un simple juego de manos o de una modificación de las teorías existentes. Se necesita un cambio radical que deberá ir mucho más lejos que la física. La perspectiva de un mundo nuevo está a la vista, pero antes de que tome una forma definitiva, se necesita más experiencia y discusión [...]. Su dimensión debe contener una explicación del origen y de la evolución de los seres nuevos. En esto se alineará con las tendencias convergentes de las ciencias biológicas y sociales, para las cuales un modelo regular se mezcla con una historia evolutiva.[19] De ahora en adelante, la unidad del conocimiento científico ya no está asegurada, como en Carnap, por la hegemonía del lenguaje físico. Resulta modestamente del isomorfismo de los dominios y los discursos. Bajo el efecto de la práctica social de las ciencias y las técni-

19. John D. Bernal, *Science in History*, Londres, 1957. (Edición en castellano: *Historia social de la ciencia*, 2 vols. Barcelona, Península, 1985.)

cas, la distancia entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu se reduce con la humanización de la naturaleza y la naturalización reconocida de lo humano. Los tres pilares del determinismo laplaciano –la creencia en una estructura causal natural ligada a un ideal de inteligibilidad, la fe en la capacidad predictiva de las leyes matemáticas, la confianza en la fecundidad del reduccionismo mecánico– se tambalean. Al lado de una ciencia del orden, emerge una ciencia del desorden. El comportamiento de sistemas gobernados por leyes inmutables no siempre es previsible. El orden "que puede engendrar su propio caos" ya no es sinónimo de ley. El desorden ya no está fuera de la ley.[20]

Durante mucho tiempo bastó con el compromiso en virtud del cual el determinismo mecánico sería aplicable a los sistemas simples y el determinismo estadístico a los sistemas complejos. Sólo había que respetar sus territorios y organizar su coexistencia pacífica. Pero los sistemas se superponen y se mezclan. Las singularidades históricas de la evolución atraviesan los modelos regulares de la física. En lugar del universo unificado postulado por el determinismo clásico, aparece un laminado perspectivista de niveles de organización diferentes, una imbricación de sistemas y subsistemas, dotados de legislaciones locales y regionales. Así, el segundo principio de la termodinámica no se aplica de igual manera en los sistemas aislados expuestos a la degradación de la energía que en los sistemas vivos donde opera el intercambio orgánico. El concepto mismo de ciencia está en juego. En la medida en que el ideal científico apuesta a un principio determinista de inteligibilidad universal como condición de su propia aventura, la renuncia a la capacidad predictiva lo golpea frontalmente. Ahora bien, "el caos nos dice que incluso cuando

20. Ian Stewart, *Dieu joue-t-il au dés?*, *op. cit.*, pág. 17. Parece razonable pasar de la idea de una ciencia única, unificada por un paradigma dominante, a la idea de saberes científicos distintos, cuyo isomorfismo permitiría sin embargo la circulación y el intercambio de conceptos, a condición de ser precavidos, pues esas diversas maneras de hacer ciencia se mantienen, sin embargo, bajo la exigente coacción de sus objetos específicos.

nuestra teoría es determinista, no todas sus predicciones conducen a experiencias reproducibles"[21].

El baile oculto de las mercancías

A mediados del siglo XIX se asiste a una verdadera irrupción de las ciencias narrativas. Alrededor de 1850, la llamada controversia del devónico es saludada por los paleontólogos como la verdadera "instalación de la historia". "Ciencia básica de la historia", la biología evolucionista da sus primeros pasos[22]. Los trabajos de Christian Jorgensen Thomsen, cuya *Guide des antiquités* aparece en 1856, abren el campo de la prehistoria. En 1867, la Exposición Universal de París acoge por primera vez un pabellón de historia del trabajo que contiene una colección de herramientas. Ese mismo año se realiza el primer congreso internacional prehistórico. En *L'Homme avant l'histoire* (1865) John Lubbock, discípulo de Darwin, introduce los neologismos "paleolítico" y "neolítico". En 1870, Morgan publica su *Sistema de consanguinidad y afinidad de la familia humana.* En 1854 se realiza en Bruselas el primer congreso de estadística internacional. Cuando Adolphe Quételet, pionero de la "estadística moral" desaparece en 1864, las investigaciones sobre "el hombre medio" son todavía balbuceantes. Los decenios de 1840 y 1850 están también marcados por apasionadas investigaciones sobre la conservación de la energía y el electromagnetismo, pero la topología matemática, las teorías de la relatividad, *a fortiori* la revolución cuántica, están todavía por venir. La teoría de Marx se inscribe en esas efervescencias, en el cruce de una investigación histórica en pleno desarrollo y una ciencia física en vísperas de grandes mutaciones. El libro primero de *El capital* aparece en 1867, ocho años después de *El origen de las especies* y dos años después del enunciado de las leyes de Clausius. Los de-

21. Ian Stewart, *Dieu joue-t-il au dés?, op. cit.*, pág. 407.
22. Stephen Jay Gould, *Un hérisson dans la tempête, op. cit.*, págs. 25 y 88.

sórdenes ordenados del capital exigen, ellos también, la invención de una racionalidad diferente.

La economía clásica está directamente inspirada, en efecto, en la física newtoniana. La carta fundadora de Locke a un miembro del Parlamento, *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money* (1691), es estrictamente contemporánea de los *Principia* de Newton (1687)[23]. A la abstracción física del espacio responde la abstracción económica del mercado, que hace conmensurables trabajos y riquezas a través de la relación monetaria. Al tiempo físico, homogéneo y vacío, responde el tiempo lineal de la circulación y la acumulación donde sólo perturbaciones accidentales o calamidades naturales alteran la armonía. La utopía del equilibrio es el destino común de la mecánica y la economía clásicas. Nacido de la multiplicación del intercambio, el espacio-tiempo económico y monetario uniforme del mercado funda la posibilidad de la medida y de la ley reducida a una regla de sucesión. Pone en escena una causalidad económica, que descansa en el carácter físicamente mensurable del trabajo y del capital, calcada sobre la causalidad física. Constitutivo del pensamiento clásico, el concepto de "mercado instituido" permite pensar teóricamente la unidad de un espacio de intercambio y una institución jurídico-monetaria de regulación, y registrar su diferencia teórica en relación con el simple desarrollo empírico de las relaciones mercantiles. Esta unidad se confunde con la emergencia misma de la ley económica.

La economía neoclásica de Walras se inscribe en la tradición del equilibrio determinista al esforzarse en integrarle

23. "La economía política clásica que veremos nacer en el siglo XVIII es uno de los frutos de la conmoción de las concepciones relativas al conocimiento científico que se producen en el siglo XVII" (Henri Denis, *Histoire de la pensée économique*, París, PUF, 1977). "En una cultura y en un momento dado, nunca hay más que un episteme que define las condiciones de posibilidad de todo saber" (Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, París, Gallimard, 1966). (Edición en castellano: *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1991.)

el aporte de la energética. Su esfuerzo por preservar el modelo clásico del mercado, en tanto que objeto de la ciencia económica, perdura hasta en la economía del caos, que parece ofrecer una posible salvación al programa de investigación neoclásica.[24] El caos viene (por una parte) de la economía, y a ella retorna. Las inconstancias del mercado y las turbulencias bursátiles siempre han inspirado, en cambio, a sus teóricos. Bajo la influencia de la mecánica cuántica, los procesos estocásticos se apoderan de la economía con la revolución econométrica de los años treinta. En 1963, Benoît Mandelbrot publica un artículo sobre la variación de los precios considerada luego como una de las "fuentes de la geometría fractal". Consciente de las fluctuaciones no mecánicas de los precios, y sobre todo de sus variaciones discontinuas, Mandelbrot renuncia a la linealidad. Lo aleatorio ya no es concebido como perturbación accidental, sino como estructuralmente constitutivo de la experiencia económica. Un año más tarde, el *Manifeste fractal prématuré* amplía ese propósito. A contracorriente del sentido común, señala la diferencia fundamental entre el tiempo económico y el tiempo newtoniano. Las fluctuaciones aperiódicas de los fenómenos climáticos y de los precios llevan a explorar los terrenos movedizos de un "indeterminismo del segundo tipo". "Esos nuevos modelos diferirán necesariamente de los antiguos. En otras palabras, impondrán una nueva fase del indeterminismo en la ciencia. Ese cambio no afectará solamente los detalles de las respuestas, sino además las condiciones mismas que hacen que una esté bien formulada, pueda recibir una respuesta, y que en consecuencia merezca ser planteada."[25]

Recíprocamente, era inevitable que las teorías del caos o de los sistemas sacudieran a una disciplina fuertemente mar-

24. Philip Mirowski, "From Mandelbrot to Chaos in Economic Theory", *Southern Economic Journal*, julio de 1980. Ver también Richard Goodwin, "Economic Evolution, Chaotic Dynamics and the Marx-Keynes-Schumpeter System", en *Rethinking Economics*, G. Hodgson y E. Screpantis, 1991.

25. Benoît Mandelbrot, "Towards a Second Stage of Indeterminism in Science", *Interdisciplinary Science Review*, vol. 12, N° 2, 1987.

cada por el paradigma de la física clásica y alimentada por sus metáforas. En un sistema de competencia pura y perfecta, existiría, según la economía neoclásica, un sistema de precios capaz de asegurar la igualdad de la oferta y la demanda en todos los mercados y de perpetuar, de esa manera, el equilibrio general. Este estado de equilibrio es tan ideal e hipotético como los encadenamientos del determinismo matemático. Su enfoque estático no permite integrar ni el análisis del crecimiento ni la comprensión dinámica de las fluctuaciones. El equilibrio espontáneo, al que se considera que tiende la competencia perfecta, lleva a rechazar, sobre factores exógenos al sistema, la génesis de crisis resultantes de una competencia falseada, y no de las leyes inmanentes de su desarrollo.

Las crisis no caben dentro de las leyes del equilibrio neoclásico. Y sin embargo, estallan, ¡tan seguro como que la Tierra gira!

En lugar de un espacio abstracto, la crítica de la economía política descubre una tipología atormentada, dividida en cuencas, fuentes, pozos, escurrimientos, un espacio articulado de imbricaciones y ajustes, cuyas fallas y fracturas organizan el metabolismo del intercambio desigual. Rosa Luxemburgo puso en evidencia la función dinámica de la heterogeneidad espacial del mercado mundial. Pero la heterogeneidad del mercado nacional mismo (acceso a las materias primas, a los transportes, presencia y calificación de mano de obra) es permanentemente utilizada por la movilidad del capital, cuyas inversiones y localizaciones se desplazan a la búsqueda de la mejor rentabilidad; de ahí, de nuevo, los fenómenos de expoliación ecológica y de desarrollo regional desigual que constituyen uno de los resortes de la acumulación. De igual forma, la crítica de la economía política explora no un tiempo homogéneo sino un tiempo rítmico, entrecortado por intervalos, de sobresaltos y crisis, un tiempo de crecimientos y disminuciones. Ante este comportamiento estocástico del capital, la razón clásica pierde su gramática.

Ecuaciones mecánicas y ecuaciones económicas no derivan de la misma lógica. En el dominio de los intercambios

sociales, "no conocemos ninguna relación constante entre las magnitudes; las únicas magnitudes que alcanzamos a determinar no poseen más que una significación histórica desprovista de generalidad". Incluso si alcanzáramos a determinar las condiciones presentes, seguiría siendo imposible enunciar predicciones de orden cuantitativo: "El tratamiento cuantitativo de los problemas económicos nunca puede ser más que *una historia económica*, nunca una *teoría económica*. [...] No podemos evaluar las estimaciones de hoy en día más que en la medida en que las mismas se expresan en los precios de hoy en día" [26].Ahora bien, los precios de hoy en día determinan retroactivamente el valor de ayer. El tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de la mercancía se manifiesta *a posteriori* en la formación de los precios del mercado. La relación circular del valor y los precios, que desorienta a tantos economistas ensañados en pensarla en términos de transformación, funciona en Marx al modo de las teorías de la información. La información sobre los precios retrodetermina el valor: "El precio se distingue por lo tanto del valor no sólo como lo que es nominal se distingue de lo real; no solamente por la denominación en oro y plata, sino por este motivo: que el segundo se presenta como la ley de los movimientos recorridos por el primero. Sin embargo, ellos son constantemente distintos y nunca coinciden o sólo lo hacen de modo accidental y por excepción"[27]. Así como la substancia spinozista es anterior "en naturaleza" (y no cronológicamente) a las afecciones que la determinan, el valor es lógicamente anterior a los precios que lo determinan.

La economía se parece, en efecto, a un sistema abierto, no lineal. Los modelos econométricos tienen gran dificultad en integrar la incertidumbre irreductible de las inversiones, las mutaciones tecnológicas, las crisis monetarias y las quiebras

26. Ludwig von Mises, *Calcul économique et régime socialiste*, Londres, 1938. El argumento de von Mises, como los de los otros epígonos de la escuela austríaca, se inscribe, sin embargo, en la búsqueda de un fundamento subjetivista de la economía.

27. Karl Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*, t. I, pág. 62.

bursátiles. En un razonamiento estratégico, la hipótesis de un precio de equilibrio único y estable no se sostiene. Como sistema abierto, la economía está permanentemente confrontada a la cuestión de las "externalidades", donde se desdibujan sus propias fronteras. Así, para un neoclásico como Arthur Pigou, la "debilidad de los deseos por las satisfacciones lejanas" justifica la intervención correctora del Estado. Los agentes privados, conduciéndose sólo en función de las utilidades y pérdidas privadas, serían incapaces de determinar una asignación óptima de los recursos teniendo en cuenta el producto marginal social y efectos externos como la contaminación, la salud y el desempleo.[28] La distinción entre producto privado y producto social es crucial y reveladora. Las debilidades del mercado manifiestan ahí una contradicción intrínseca, irreductible a la información falible cara a Hayek.

Bajo la coacción de su objeto específico –la economía política–, las aporías de *El capital* ponen el acento en una manera de hacer ciencia y sus límites. Plantean problemas sin respuesta en el horizonte epistemológico del siglo XIX, cuya fecundidad estalla hoy en día. La insostenible leyenda de un Marx economista newtoniano, sin embargo, tiene siete vidas: "Las leyes de la física desde las cuales Marx intentó modelizar las de la historia nunca existieron. Si Newton no podía predecir el comportamiento de tres canicas, ¿cómo Marx podía predecir el de tres personas? Toda regularidad en el comportamiento de grandes reuniones de partículas o de personas debe ser estadística, y esto tiene un sabor filosófico bien diferente. Retrospectivamente, podemos ver que el determinismo de la física precuántica sólo pudo evitar la quiebra ideológica manteniendo separadas las tres canicas

28. Arthur Cecil Pigou, *L'Économie du bien-être*, Londres, 1912-1920. Concebir a la economía como un sistema abierto lleva a modificar los términos de ciertos debates, como la discusión sobre las factores endógenos y exógenos en el desencadenamiento y la solución de las crisis. En un sistema abierto, los efectos se vuelven sin cesar causas, de modo que ya no tiene mayor sentido clasificar a la innovación tecnológica o a las guerras según la alternativa endógeno-exógeno.

del prestamista"[29] .Contrariamente a esas afirmaciones imprudentes, Marx sabe pertinentemente que la relación social combina más de tres canicas y tres cuerpos. La economía no es para él un sistema cerrado, autónomo de lo político, sino una especie de "mecánica hereditaria", que cuenta una historia inscripta en las determinaciones inciertas de la lucha. Por ello, en el calvario de la mercancía, el valor de hoy día se mide mediante el efecto retroactivo de los precios de mañana, ellos mismos condicionados no por una causalidad lineal puramente económica sino por las relaciones políticas y sociales. De ahí la circularidad lógica de las determinaciones y la anticipación permanente de un futuro (los precios) que, como en los sistemas homeostáticos, no cesa de actuar sobre el presente (el valor).

Sería obviamente tan ridículo como anacrónico metamorfosear a Marx como pionero del caos determinista. Es legítimo, en cambio, alumbrar sus dificultades, sus impases confesos, sus tanteos reconocidos, mediante la evolución de la cultura científica y de la visión del mundo que la misma contribuye a dibujar. Su interés por el atomismo de Demócrito y Epicuro lo prepara para los interrogantes del atomismo moderno. Aunque parece adherirse a una representación determinista, permanece ligado pues al juego del porvenir que se parte y se abre bajo la flecha: "Así, en ninguna parte se podrá poner un límite, y sin cesar se abrirá al vuelo de la flecha de una nueva perspectiva"[30].

¿En qué ese Marx, tan sensible a las turbulencias de la lucha, sigue siendo determinista? Contrariamente a lo que pretenden al unísono Jean-Paul Sartre, Karl Popper y Jean-Yves Calvez, Marx no es un representante del determinismo filosófico.[31] Leyes internas e inmanentes, las leyes económi-

29. Ian Stewart, *Dieu joue-t-il au dés?*, *op. cit.*, pág. 66.

30. Lucrecio, *De la nature*, *op. cit.*

31. "En cuanto a la cuestión de saber si Marx fue determinista, para mí la respuesta no es problemática, es categórica: no, en la medida en que conocía el determinismo y en que lo rechazó." (Michel Vadée, "Marx était-il déterministe?", revista *M*, N° 71, junio de 1994.)

cas de *El capital* son históricas, cambiantes y modificables. La naturaleza, que no puede ser determinada por otra cosa que por sí misma, se autodetermina por el desarrollo conflictivo de poderes y fuerzas adormecidas, capacidades en potencia, virtualidades y potencialidades, por un juego de interdependencias e interacciones sin voluntad ni juicio soberanos.

Las ciencias sociales tienen que ver en esta perspectiva con las ciencias de la evolución, donde el futuro, sometido a parámetros variables, es imprevisible sin ser indeterminado; donde las singularidades históricas dividen el futuro y lo ramifican en numerosos canales. De ahí un conocimiento histórico, más comprensivo que predictivo, de los deslumbramientos de lo real. Basta poco para que se abran empalmes y bifurcaciones que ofrecen a cada situación una multiplicidad de salidas posibles.

Introduciendo a la historia en la economía tal como Hegel temporaliza la lógica, Marx piensa una economía turbulenta, cuyos círculos de círculos y figuras vertiginosas fascinan hoy en día a los físicos del caos: "Efectivamente, ciclos económicos, aproximativamente periódicos, han sido observados. A niveles todavía más elevados de desarrollo tecnológico, se podría tener una superposición de dos o tres niveles suficientemente elevados de desarrollo; debería haber ahí *una economía turbulenta con variaciones irregulares y una dependencia sensitiva de las condiciones iniciales.* No es poco razonable afirmar que vivimos, en la hora actual, en tal economía". De modo que, "si se intenta hacer un análisis más cuantitativo, se tropieza en seguida con el hecho de que sobre un fondo general de crecimiento se producen los ciclos y otras fluctuaciones de la economía"[32]. En *El capital*, la organización conceptual del tiempo pone precisamente en evidencia esta superposición de periodicidades diferentes (tiempo de trabajo distinto de tiempo de producción, ciclos asíncronos de la producción, la circulación y la reproducción, rotaciones articuladas de capital fijo y de capital circulante). Esta

32. David Ruelle, *Hasard et chaos*, París, Odile Jacob, 1991, pág. 110.

organización hace inteligibles las variaciones irregulares de una economía turbulenta del desequilibrio, que contradice permanentemente las cuantificaciones provisionales del equilibrio, bajo el efecto retroactivo de la determinación temporal del valor por los precios.

La economía dinámica de Marx se presenta ya como un sistema inestable sensible a las condiciones iniciales. Esta economía anuncia, aún con sus limitaciones, la teoría general de los sistemas, la ecodinámica y el pensamiento ecológico. El capital gira sobre sí mismo, se quiebra en torsiones y flexiones. Las relaciones sociales exhiben en esas formas quebradas su estupefaciente coreografía.[33] Esos motivos caóticos son los de la lógica dialéctica de *El capital*. Como las "fuerzas directrices" de Claude Bernard, sus leyes tendenciales rehabilitan causalidades múltiples (funcionales, estructurales, recíprocas, morfológicas, cerradas, accidentales, metonímicas, simbólicas) mucho tiempo desdeñadas en beneficio de la causalidad mecánica solamente. Las curvas de los precios se enrollan alrededor de un valor virtual. La nivelación del valor de mercado para desembocar en el valor real "se obtiene a través de *las oscilaciones constantes* del primero". La ley del valor, a diferencia de las leyes abstractas de la física clásica, se impone como "conexión interna" y "estructura interna oculta". "Orden del desorden", la ley de valor regula pues desde el interior el juego de las apariencias, como una especie de atractor extraño que controlaría las desviaciones del mercado. En los puntos singulares de las bifurcaciones abiertas a la esperanza se aplica la decisión estratégica, la puntería del arquero capaz de alcanzar esos posibles en pleno vuelo.

La querella a menudo obscura sobre la teleología se ilumina entonces de otro modo. Marx saludó calurosamente el

33. "Turbulencias, deslizamientos de ciclones sobre los anticiclones, como en el mapa meteorológico. Nudos de paja. Un conjunto de relaciones. Nubes de ángeles que pasan. Un golpe más, la danza de las llamas." (Michel Serres, *Éclaircissements*, París, Flammarion, "Champs", pág. 180). (Edición en castellano: *El pasaje del noroeste*, Madrid, Debate, 1991.)

"golpe mortal" aportado por Darwin "a la teleología en las ciencias de la naturaleza". Este entusiasmo es coherente con su admiración por Spinoza, cuya filosofía de la substancia excluye todo recurso a las causas finales: "La naturaleza no tienen ningún fin a ella prescrito y todas las causas finales no son nada más que ficciones de los hombres".

Lo que Marx apoya en Darwin es el combate contra la vieja teleología religiosa, que asigna a la historia del mundo un destino y un fin providenciales. Pero un comportamiento sistémico autorregulado, condicionado y orientado por la estabilidad de un estado final, puede ser llamado teleológico en otro sentido. La teoría de los sistemas alumbra con una nueva luz una vieja dificultad. La "ciencia alemana" nunca renunció a la teleología en beneficio de la causalidad mecánica solamente. Kant reivindica esta teleología como estricta "finalidad interna". Schelling evoca a la naturaleza como "un todo organizado desde sí mismo y organizándose él mismo". La doctrina hegeliana del concepto desarrolla *la teleología de lo vivo*: "La teleología se contrapone, sobre todo, al mecanismo, donde la determinación, puesta en el objeto, es esencialmente, como extrínseca, una determinación tal que en ella no se manifiesta ninguna autodeterminación [...]. Por consiguiente, con respecto a la actividad teleológica puede decirse que en ella el término es el principio, la consecuencia es el motivo, el efecto es la causa; que ella es un devenir de lo acontecido [...]". Concebida como la acción en tensión hacia un objetivo, inscripta en la inmanencia de los procesos reales, se trata en lo sucesivo de una teleología laicizada, cuyo contenido renuevan los aportes de la ciencia contemporánea sobre la autoorganización, la regulación circular y los controles homeostáticos.

En Marx, la relación de los precios con el valor, el rol de la moneda como presupuesto de la circulación misma y el rol del mercado como presupuesto del trabajo abstracto son otros tantos signos del paso del punto de vista mecanicista al punto de vista teleológico así comprendido. El capital como sujeto, el intercambio orgánico y la autodeterminación del

valor aparecen como momentos de una totalidad cuya dinámica rigurosamente inmanente no deja subsistir ninguna exterioridad.[34] De igual forma, la ganancia media del capital individual no está inmediatamente determinada por el plustrabajo directamente extraído de la producción, sino *a posteriori*, por la cantidad de plustrabajo total arrancado por el capital total. El capital individual recibe, así, una parte proporcional a su parte en el capital total.

Desde ese punto de vista, el orden del capital es teleológico.

Al eliminar las causas finales (así como los conceptos de organización, totalidad y directividad), el paradigma determinista clásico resultó extraordinariamente fecundo para las ciencias físicas. El vitalismo permanecía, por el contrario, sospechoso de nostalgias teleológicas con resabios místicos. Inherente a las ciencias de lo vivo, esta tentación sin embargo daba cuenta a su manera del funcionamiento retroactivo y de los efectos de reciprocidad de los sistemas. La causalidad mecánica, de sentido único, no representa a los comportamientos adaptativos regulados por la búsqueda de un estado final. La teleología reaparece así no como el cumplimiento de un destino o como la persecución de un objetivo exteriormente fijado, sino como autorregulación inmanente a la búsqueda de un estado estable. Aunque la interpretación de los acontecimientos a la luz de este estado final sea propicia a las fantasmagorías religiosas del mejor de los mundos posibles, esta finalidad puede tomar otro sentido que el antropomórfico. Indicio de una "dependencia hacia el futuro" significa entonces un efecto de "causalidad inversa" en la que las venideras determinan la orientación del proceso.

34. Gramsci percibió con agudeza esta ambivalencia de la teleología: "¿En la concepción de 'misión histórica' no podría descubrirse una raíz teleológica? Y en efecto en muchos casos ésta asume un significado equívoco y místico. Pero en otros casos tiene un significado que, después del concepto kantiano de la teleología, puede ser sostenido y justificado por la filosofía de la praxis". (*Cuadernos de la cárcel*, *op. cit.*, Cuaderno 11, pág. 285.)

Al considerar al capital como una relación social dinámica en desequilibrio crónico, Marx entrevé, sin poder todavía descifrarlas, "las huellas del caos sobre la arena del tiempo"[35]. En la vía de los resultados y las singularidades históricas inaccesibles al mero perfeccionamiento del cálculo, su ciencia es ante todo, una crítica de las formas mercantiles.

Si ya no se trata sólo de interpretar el mundo, ¿de qué se trata? De cambiarlo, ciertamente.

Marx parece algunas veces anunciar el devenir ciencia de la filosofía, como si la certeza positiva del Iluminismo debiera prevalecer definitivamente sobre las obscuras incertidumbres hermenéuticas. Su prólogo a *El capital* comienza, así, por hacer un vibrante homenaje a las leyes naturales de la física, pero acaba señalando el carácter polémico del conocimiento como producción social: "En el dominio de la economía política, la investigación científica libre no solamente enfrenta al mismo enemigo que en todos los demás campos". Prisionera de las servidumbres terrestres, esta investigación libre, conforme a las imágenes heroicizadas de las ciencias y los sabios, se mantiene trivialmente en el "campo de batalla", donde encuentra "las más violentas, mezquinas y aborrecibles pasiones del corazón humano: las furias del interés privado". Científica en cierto sentido y en cierta medida, la crítica de la economía política está condenada, así, a enfrentar las ilusiones ideológicas de la opinión sin poder escapar completamente ella misma a los señuelos del fetichismo. Esta crítica evoca y llama a las sutilezas venideras de una "mecánica orgánica", al conocimiento ondulante de un desorden ordenado, en pocas palabras, a otra manera de hacer ciencia.

35. Ian Stewart, *Dieu joue-t-il aux dés?*, *op. cit.*

11

Los tormentos de la materia (Contribución a la crítica de la ecología política)

¿Genio del mal productivista o ángel guardián ecologista?

Ya sea que se lo responsabilice por el productivismo burocrático y sus catástrofes o que se lo pretenda presentar como un verde, en Marx se encontrarán fácilmente las pequeñas frases capaces de alimentar el alegato. Desde los textos de juventud a las *Notas sobre Wagner*, la obra, ciertamente, no es homogénea. Pero bajo las pruebas del presente, pistas mucho tiempo obstruidas por el pesado edificio de las vulgarizaciones didácticas se abren de nuevo.

Sería anacrónico, obviamente, exonerar a Marx de las ilusiones prometeicas de su tiempo. Sería igualmente abusivo hacer de él un despreocupado pregonero de la industrialización a ultranza y del progreso en sentido único. No se deberían confundir las preguntas que él planteó con las respuestas aportadas ulteriormente por los epígonos socialdemócratas o estalinianos. En este punto, como en otros, la contrarrevolución burocrática en la Unión Soviética marca una ruptura.

Las investigaciones de Vernadsky, Gause, Kasharov y Stanchisky abrieron la vía de una ecología pionera, que hubiera podido integrarse a las promesas de "transformación

del modo de vida" de los años veinte. Las fechas son elocuentes. Desde 1933, Stanchisky fue encarcelado, su aventura quebrada y sus ideas desterradas de las universidades soviéticas. Los delirios productivistas de la colectivización forzada, los arrebatos de la industrialización acelerada y el frenesí estajanovista eran incompatibles con las innovaciones de una ecología crítica. En el momento en que los ideólogos del régimen inventaban "la construcción del socialismo en un solo país", esta ecología crítica habría llevado a pensar el desarrollo de la economía soviética dentro de las imposiciones del ambiente mundial. Habría exigido decisiones democráticas sobre las prioridades y sobre el modo de crecimiento, en contradicción absoluta con la confiscación del poder y la cristalización de los privilegios. Finalmente, cierta idea de la interdependencia entre el hombre y la naturaleza, una conciencia de su doble determinación social y natural, habría chocado de frente con el voluntarismo burocrático que hacía del hombre el "capital más precioso".

Desde la Segunda Guerra Mundial, el renacimiento de la ecología crítica contribuyó a deshacer la creencia en un fin redentor de la historia, donde la humanidad reconciliada consigo misma saborearía para la eternidad la plenitud de los tiempos. A condición de perforar esos sedimentos ideológicos para reencontrar el filón teórico abandonado, los interrogantes actuales permiten comprender de otro modo los interrogantes de ayer.

Un ser natural humano

Marx concibe la relación de producción, indisociablemente, como una relación de los hombres con la naturaleza y de los hombres entre sí, mediada por el trabajo. La irreducibilidad de lo vivo no desaparece en la socialización de la naturaleza. Así, "la primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia *de individuos humanos vivientes*". Desde los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, la naturaleza es

designada como "el cuerpo inorgánico del hombre". En tanto que ser natural humano, "el hombre es inmediatamente *ser de la naturaleza*". Por una parte, como *ser natural vivo*, "se halla dotado, en parte, de fuerzas naturales, de fuerzas vivas". Por otra, "es, en cuanto ser natural y corpóreo, dotado de sentidos, objetivo, un ser que padece, un ser *condicionado y limitado*, como lo son también el animal y la planta"[1]. La fórmulación de *El capital* según la cual el trabajo es el padre de las riquezas materiales y la naturaleza su madre no es, entonces, lanzada al azar: se inscribe en una estricta continuidad.

El enfoque del joven Marx, en efecto, inaugura el largo recorrido crítico de la economía política. La pertenencia del hombre a la naturaleza, o más exactamente su "ser natural", significa que su fuerza de trabajo, consumida en el proceso de producción, es, originalmente, fuerza vital. El ser natural es "un ser natural humano". En esta humanidad, la determinación natural se niega sin abolirse. El fetichismo de la mercancía no se contenta con mudar las relaciones humanas en cosas: también degrada lo natural a "bestial". La inversión de los papeles y los valores es general: "Llegamos, pues, al resultado de que el hombre (el trabajador) sólo se siente como un ser que obra libremente en sus funciones animales, cuando come, bebe y procrea o, a lo sumo, cuando mora bajo un techo y se acicala, etcétera, y en sus funciones humanas se siente solamente como un animal. Lo animal se convierte para él en lo humano y lo humano en animal. El comer, el beber, el procrear, etcétera, son también, evidentemente, funciones auténticamente humanas. Pero, vistas en la abstracción, que las separara del restante círculo de las actividades humanas y las convierte en fines últimos y exclusivos, son funciones animales"[2]. En lugar de enriquecer a la humanidad, las necesidades determinadas por el capital son unilaterales y compulsivas. Son ellas las que poseen al hombre, y no a la inversa.

1. Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en K. Marx y F. Engels, *Obras fundamentales*, t. 1, *Marx. Escritos de juventud*, *op. cit.*, pág. 653.
2. *Ibid.*, págs. 598-599.

Esta libertad negada lo remite ya no a una bestialidad original o natural, sino a una bestialidad social, que muy bien puede revelarse mucho más feroz.

La negación de la humanidad en el hombre plantea la restauración de su naturalidad como condición de su emancipación. Por ello, después de haber afirmado la identidad del humanismo y el naturalismo consecuente, el joven Marx designa simplemente al comunismo como un "naturalismo consumado".

Esta problemática lleva a la crítica de la economía, como campo de racionalidad parcializada, con ilusoria autonomía. La capacidad del hombre vivo de producir plustrabajo remite, en último análisis, a un hecho extraeconómico: "*El único hecho extraeconómico* es que el hombre no necesita de todo su tiempo para producir artículos de primera necesidad, y que dispone de tiempo libre más allá del tiempo de trabajo necesario para su subsistencia, si bien puede eventualmente realizar plustrabajo"[3]. Marx insiste con una destacable constancia en esta exuberancia del trabajo vivo, cuya impetuosidad desborda el cálculo económico y hace estallar el corsé de su medida.

Operando desde 1844, esta lógica no se agota con la liquidación de la conciencia filosófica. Por el contrario, sigue su camino:

1) Planteando el principio de un monismo radical, Marx afirma la primacía de lo vivo y humilla al espíritu evocando su miserable dependencia frente a la materia. Ante todo, comer y vestirse dice Hegel. El hombre es ante todo un cuerpo que camina y respira, pondera Marx. "En el origen es naturaleza", "un ser natural objetivo". Todo parte de ahí.

2) Las antinomias filosóficas clásicas (entre materialismo e idealismo, entre naturaleza e historia) se resuelven en este monismo radical. Marx quiebra el círculo vicioso de oposiciones falaces. Mientras que cierta ecología contemporánea resucita la querella entre naturalismo y humanismo,

3. Karl Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*, t. I.

Marx plantea, por el contrario, que "naturalismo consecuente" y humanismo son uno. La contradicción formal entre materialismo e idealismo se resuelve en su unidad. Desde el punto de vista de esta unidad íntima, "sólo el naturalismo es capaz de comprender el acto de la historia universal". De ahí resulta un trastrocamiento de la relación entre sujeto y objeto, una transformación de las nociones mismas de sujeto y subjetividad, de objeto y objetividad: "Un ser que no tiene ningún objeto por fuera de sí no es un ser objetivo". La objetividad supone la incompletitud y la alteridad... del sujeto.

3) La pertenencia original del hombre a la naturaleza, o, más exactamente, su "ser natural", implica también que, ante todo, está "provisto de fuerzas naturales, de fuerzas vivas". Lo que aparece como "fuerza de trabajo" en el proceso de producción originalmente es, precisamente, "fuerza vital". Esta determinación natural persiste en la determinación social de la fuerza de trabajo. A pesar de su orgullo, el hombre sigue siendo animal y sigue siendo planta. Mientras que la ganancia parece surgir "*ex-nihilo*", la teoría de la explotación y de la plusvalía elucida en *El capital* el misterio de esta negación. Pero la capacidad de la fuerza de trabajo de proporcionar más de lo necesario para su propia reproducción manifiesta, al mismo tiempo, una propiedad enigmática de "la fuerza viva".

4) La "dependencia" irreductible del hombre frente a su determinación primera se manifiesta en la necesidad natural, punto de partida de todo sistema de necesidades. Esta necesidad expresa la relación de incompletitud del hombre con la naturaleza, como relación de la parte con el todo. Su finitud no cesa de evocársele a través de la carencia. Y ante todo a través del hambre, inextinguible reivindicación del cuerpo que no cesa de hacer volver al espíritu a la tierra y de forzarlo a "confesar" su miserable condición material.[4]

4. Ver Dionys Mascolo, *Le Communisme, révolution et communicaton ou la dialectique des valeurs et des besoins*, París, Gallimard, 1953; Agnès Heller, *La Théorie des besoins chez Marx*, París, UGE, 1978 (Edición en castellano: *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Península, 1978); Philippe Bayer, *Besoin radical et contradiction radicale chez Marx*, fotocopia, Poitiers, febrero de 1992.

5) Lo que ha sido rebajado debe ser realzado. Marx rescata al ángel a punto de volverse bestia. El hombre es un ser natural, pero es "un ser natural humano". En esta humanidad, la naturaleza se niega sin borrarse. Se escinde y diferencia sin romperse. Así como el ser y la negación se unen en el devenir, lo natural y lo humano se unen en la historia que es su devenir específico. Porque "ni la naturaleza en sentido objetivo, ni la naturaleza en sentido subjetivo existen inmediatamente de una manera adecuada al ser humano". En su particularidad, distinta de su universalidad natural, el hombre pues está específicamente determinado por su historicidad: la historia es su acta de nacimiento. Por ello, lejos de oponerse a la naturaleza en una antinomia insuperable, "la historia es la verdadera historia natural del hombre".

Más allá de los detalles teóricos ulteriores, este razonamiento del joven Marx se mantiene. Bajo todas las formas de producción, la fuerza de trabajo humana es siempre concebida como "exteriorización de una fuerza natural". En el trabajo, el hombre "se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural". Actúa como hombre "sobre la naturaleza exterior a él y [al] transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitan en ella"[5].

La crítica de un en-sí natural no mediada por el hombre, y de la alegada autonomía de la conciencia respecto de la naturaleza, es frontal. La historia no es ni un conjunto caótico de hechos (como en Schopenhauer), ni una estructura significativa unificada (como en Hegel). El mundo como totalidad articulada no está sometido a ninguna idea unitaria que le conferiría un sentido. Facticidad antiutópica por excelencia, última llamada de la finitud natural, la muerte ilustra la impotencia de toda metafísica y de toda teodicea. En este límite se detiene la determinación propia de lo humano liberado. Por ello también la muerte se mantiene fuera del

5. Karl Marx, *El capital*, *op. cit.*, libro primero, t. I, vol. 1, págs. 216-216.

campo filosófico. Hay mucho que decir sobre ella, pero poco que pensar.

La vía abierta por los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y las *Tesis sobre Feuerbach* desemboca, diez años más tarde, en el desarrollo magistral de los *Grundrisse*. La creación de plusvalor absoluto por el capital obliga a que el círculo de la circulación se amplíe constantemente. La producción dominada por el capital implica, pues, "*un círculo sin cesar ampliado de la circulación*, sea que ese círculo sea ampliado directamente, sea que un mayor número de sus puntos se transformen en puntos de producción". La tendencia a crear el mercado mundial, así, está "inmediatamente dada en el concepto de capital".

La producción de plusvalor fundada en el incremento de las fuerzas productivas exige, por otra parte, "la producción de consumo nuevo", en primer lugar a través de "la ampliación cuantitativa del consumo existente"; en segundo lugar a través de la extensión de las necesidades existentes hasta un círculo más amplio, y en tercer lugar, a través de la "producción de nuevas necesidades" y la "creación de nuevos valores de uso". De ahí "la explotación de la naturaleza entera", "la búsqueda de nuevas cualidades útiles en las cosas", "el intercambio a escala universal de productos fabricados bajo todos los climas y en todos los países", y los nuevos "tratamientos (artificiales) aplicados a los objetos naturales" para darles nuevos valores de uso. De ahí, finalmente, "*la explotación de la Tierra en todos los sentidos*, tanto para descubrir nuevos objetos utilizables como para dar nuevas propiedades de uso a los viejos, y utilizar como materias primas sus nuevas cualidades; el desarrollo máximo de las ciencias de la naturaleza; el descubrimiento, la creación y la satisfacción de nuevas necesidades salidas de la sociedad misma".

La producción fundada en el capital crea, a la vez, la industria universal y un sistema de explotación universal de las propiedades naturales humanas. Ya nada parece tener un valor superior en sí, estar justificado para sí por fuera de ese

círculo de la producción y los intercambios sociales. Por tanto, sólo el capital es el "que crea a la sociedad civil burguesa y desarrolla *la apropiación universal de la naturaleza* y de la conexión social misma por los miembros de la sociedad". De ahí su "gran influencia civilizadora". El capital genera un nivel de desarrollo social en relación con el cual todos los desarrollos anteriores aparecen como una idolatría natural local y limitada. Con la producción capitalista propiamente dicha, "la naturaleza se vuelve un puro objeto para el hombre, un puro asunto de utilidad, deja de ser reconocida como un poder para sí; e incluso el conocimiento teórico de sus leyes autónomas no aparece más que como un ardid que contempla someterla a las necesidades humanas, sea como objeto de consumo, sea como medio de producción". Esta dinámica del capital altera "las barreras y los prejuicios nacionales". Derriba "los obstáculos que frenan el desarrollo de las fuerzas productivas, la extensión de las necesidades, la diversidad de la producción y la explotación y el intercambio de las fuerzas naturales e intelectuales".

Si supera "de manera ideal" cada obstáculo de ese tipo, el capital "sin embargo, no lo supera realmente". Su producción "se mueve dentro de contradicciones que son constantemente superadas, pero también constantemente planteadas". La universalidad a la cual aspira choca con los límites inherentes a su propia naturaleza, que hacen de él, en cierta fase de su desarrollo, "el obstáculo mayor a esta misma tendencia a la universalidad"[6].

Este decisivo texto penetra en el corazón de la contradicción que asedia al modo de producción capitalista:

1) La creación de plusvalor absoluto constituye la clave de la aceleración histórica inherente a la reproducción ampliada y a la mundialización de la producción mercantil generalizada. Estas están "inmediatamente dadas en el concepto de capital". En 1858, tal comprensión manifiesta una sorprendente capacidad de anticipación teórica.

6. Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858*, *op. cit.*, t. I, págs. 346-349.

2) La primacía del valor de cambio, en su unidad contradictoria con el valor de uso, posibilita una toma de distancia (un "desarraigo") respecto de la naturaleza y sus coacciones. El "momento" de la producción se subordina al del comercio, vuelto mediación necesaria entre producciones inmediatamente heterónomas y mediatamente interdependientes. De ahí resulta una metamorfosis de la agricultura, que se emancipa de sus condiciones y regulaciones naturales para caer bajo la ley implacable de la producción mercantil. Se puede lamentar que Marx no haya extendido esta comprensión a las materias primas, la energía y el ambiente. Recordemos, sin embargo, en descargo suyo, el lugar todavía determinante de la agricultura en los países más desarrollados de su tiempo y los límites de la industrialización. *El capital* es anterior a la aparición del imperialismo financiero moderno.[7]

3) La "producción de plusvalor relativo" y la búsqueda de ganancias de productividad no exigen solamente una ampliación constante de la esfera de la producción y una huida hacia adelante productivista, sino también una ampliación simultánea proporcional de la esfera de la circulación y una metamorfosis constante de las necesidades. El crecimiento ilimitado de la producción no puede ser absorbido, en efecto, a través de la sola extensión cuantitativa del consumo. Obliga a "la producción de nuevas necesidades y al descubrimiento y la creación de nuevos valores de uso". La lógica propia del capital anuncia, así, el desarrollo de la llamada sociedad de consumo.

4) Este torbellino, donde producción y circulación se generan mutuamente, tiene por consecuencia inédita "la explotación de la naturaleza entera". El término no reviste aquí un sentido necesariamente peyorativo por analogía con la explotación del trabajo humano. Señala un dinamismo fecundo, que obliga a la "búsqueda de nuevas cualidades útiles en las cosas" y a la universalización de las necesidades (y así,

7. Ver Ted Benton, "Marxism and Natural Limits", *New Left Review*, noviembre de 1989.

de la humanidad misma) más allá de las barreras naturales y las particularidades climáticas. De ahí resulta una curiosidad insaciable, una búsqueda fértil de "nuevas cualidades" en la materia, un desarrollo sin precedente de la ciencia y de las necesidades sociales mismas. La aplicación de la noción de explotación a la naturaleza no podría, por ello, ser fortuita. Señala una contradicción y sugiere vías, rápidamente abandonadas por la ortodoxia, que Walter Benjamin supo encontrar en el momento en que el mayor peligro agudizaba el sentido del peligro: "El trabajo, tal y como ahora se lo entiende, desemboca en la explotación de la naturaleza que, con satisfacción ingenua, se opone a la explotación del proletariado [...]. Del concepto corrompido de trabajo forma parte como su complemento la naturaleza que, según se expresa Dietzgen, 'está ahí gratis'". Estas concepciones complementarias del trabajo y de la naturaleza se oponen a que "los productos del trabajo sirvan al trabajador" y a la idea de un trabajo que, "lejos de explotar a la naturaleza", está en situación de "hacer que alumbre las criaturas que como posibles dormitan en su seno"[8]. Un trabajo que ya no sería, entonces, una actividad coaccionante, ni verdaderamente un trabajo, sino una libre actividad creadora.

5) Bajo el látigo del capital, la formación de un "sistema de explotación universal de las propiedades naturales y humanas" pone en movimiento un proceso de desacralización de la naturaleza. Si esta desacralización toma ineluctablemente la forma alienada del desencantamiento, la constatación no comporta ninguna huella de nostalgia pasatista por un mundo encantado. El capital solamente crea, bajo las formas todavía religiosas del fetichismo, las precondiciones para una secularización de la existencia humana liberada de sus pesadillas místicas.

6) Llevado por su impulso, este entusiasmo prometeico pasa directamente de la desmitificación de la naturaleza a su

8. Walter Benjamin, "Tesis de la filosofía de la historia", Tesis 11, en *Discursos interrumpidos*, *op. cit.*, págs. 184-185.

"apropiación universal" y saluda en la socialización integral de las relaciones humanas la influencia unilateralmente "civilizadora" del capital. Mucho tiempo sufrida como un poder misterioso y tiránico, la naturaleza es finalmente reducida a "un puro objeto para el hombre" y a "un puro asunto de utilidad". La ciencia misma hace como que se pliega a sus leyes para mejor arrancarle sus secretos y ponerlos al servicio de la producción y el consumo.

7) Uno de los índices esenciales de la civilización reside en su grado de universalización. La "tendencia a crear un mercado mundial" derriba ineluctablemente las estrechas barreras de la tradición y desgarra la línea del horizonte. Esta tendencia parece trastornar irremediablemente los "prejuicios nacionales" y poner punto final a la divinización mágica de la naturaleza. Se encuentran aquí los acentos admirativos del *Manifiesto del partido comunista* ante la energía del capital para destruir y revolucionar "constantemente todo esto", para liberar la extensión y la diversificación de las necesidades. Porque el hombre no es una esencia intemporal, sino la unidad de sus propias necesidades, que lo determinan en una relación de intercambio y enriquecimiento recíproco, tanto con su medio natural como con su medio social. El desarrollo cuantitativo y cualitativo de las necesidades es, pues, un enriquecimiento de su personalidad genérica e individual. No hay aquí ninguna huella de robinsonada. Ningún nostalgia por una humanidad original viviendo en armonía elemental con la naturaleza.

8) Marx no cae, sin embargo, en una apología ciega del "progreso". El desarrollo de las necesidades es, cierto, un enriquecimiento en potencia de la personalidad. Pero su determinación por las coacciones del capital, la alienación del trabajo y la cosificación mercantil hacen de ellas necesidades mutiladas. La desacralización de la naturaleza, entonces, esboza un gesto emancipador para ceder inmediatamente a la tiranía de nuevos fetiches y al desencanto desnudo de las relaciones mercantiles. La universalización en cuestión es una universalización trunca, que no cesa de negarse, que choca

con las barreras del capital, convertido él mismo en su propio límite.

Estos desarrollos ilustran las variaciones de Marx sobre el concepto de naturaleza. Su rechazo precoz del naturalismo romántico y de sus mitologías dudosas basta a numerosos exégetas ansiosos para imputarle una voluntad desenfrenada de posesión y dominio de la naturaleza. A diferencia de los socialistas vulgares y productivistas, Marx nunca considera, sin embargo, que la naturaleza se ofrezca "gratis". Así, "la primera premisa de toda historia humana, es, naturalmente, la existencia *de individuos humanos vivientes*. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza. No podemos entrar a examinar aquí, naturalmente, ni la contextura física de los hombres mismos ni las condiciones naturales con que los hombres se encuentran: las geológicas, las oro-hidrográficas, las climáticas y las de otro tipo. Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres"[9].

Contrariamente a lo que pretende Lukács, la determinación natural no se agota en la socialización histórica. "Cuerpo inorgánico del hombre", la naturaleza se emparenta en el joven Marx con la substancia spinozista. Tampoco él reduce solamente al trabajo las fuentes de la riqueza material. La fórmula según la cual el trabajo es su padre y la tierra su madre, reforzada mediante la demostración darwiniana de la continuidad de lo biológico y lo cultural, es retomada literalmente por Engels: "El trabajo es la fuente de toda riqueza, afirman los especialistas en Economía Política. Lo es, en efecto, a la par que la naturaleza, proveedora de los materiales que él convierte en riqueza"[10]. Las *Glosas margina-*

9. Karl Marx, *La ideología alemana*, *op. cit.*

10. Friedrich Engels, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, *op. cit.*, t. III, pág. 66. Este enfoque

les al programa del Partido Obrero Alemán remachan todavía más el clavo: "El trabajo no es la fuente de toda riqueza. La naturaleza es la fuente de los valores de uso [...] ni más ni menos que *el trabajo, que no es más que la manifestación de una fuerza natural,* de la fuerza del trabajo del hombre"[11].

Alfred Schmidt sostiene de manera convincente que, para Marx, la naturaleza es irreductible a una categoría social: "Entre las cualidades innatas a la *materia,* la primera y primordial es el *movimiento,* no sólo en cuanto movimiento *mecánico* y *matemático,* sino más bien en cuanto impulso, espíritu de vida, fuerza de tensión o *tormento* –para emplear la expresión de Jacobo Böhme– *de la materia* [...]. En su ulterior desarrollo, el materialismo se hace unilateral [...]. *La sensoriedad pierde su perfume, para convertirse en la sensoriedad abstracta del geómetra.* El movimiento físico se sacrifica al movimiento *mecánico o matemático* [...]. El materialismo se torna misántropo. Y, para poder superar en su propio campo el espíritu misantrópico y descarnado, el materialismo tiene que matar su propia carne y hacerse asceta. Se presenta como un ente intelectivo, pero desarrollando también la implacable consecuencia del intelecto"[12]. Los textos de juventud desarrollan, en efecto, una concepción no mecánica de la materia. La mecánica y las matemáticas son momentos del movimiento, cuya totalidad concreta implica una lógica de lo vivo, evocada a través de las nociones de impulso, espíritu de vida y fuerza de tensión.

La naturaleza no debería ser exterior y estar subordinada a lo humano, como tampoco el hombre debería erigirse

dispone a Marx a acoger favorablemente las intuiciones ecologistas de Liebig. Al tiempo que rechaza la noción de rendimientos decrecientes, es sensible, en efecto, a la distinción entre agricultura de expoliación y agricultura de restitución, así como a la oposición entre gran explotación rural y agricultura a pequeña escala, grandes aglomeraciones urbanas y urbanización dispersa.

11 Karl Marx, *Crítica al programa de Gotha, op. cit.*

12 Karl Marx, *La Sagrada Familia, op. cit.*, págs. 194-195. Ver Alfred Schmidt, *Le Concept de nature chez Marx*, París, PUF, 1994.

en sujeto dominante. La oposición entre sujetos de derecho y objetos de conocimiento es, de entrada, ajena a la unidad dialéctica del sujeto y el objeto. Por ello no es teóricamente concebible "internalizar" en el cálculo económico una naturaleza que, ante todo, ha sido abstracta y arbitrariamente excluida del mismo. El desarrollo histórico es un proceso general de hibridación (de naturalización/humanización). Los "objetos híbridos" (a la vez naturales y sociales) y la comprensión de "la ciencia como relación social" convergen así con el rechazo inaugural, desde las *Tesis sobre Feuerbach*, tanto del materialismo pasivo como del activismo místico.

Las categorías prácticas de Marx son "híbridos" de materia y conocimiento.

Tampoco él fue jamás moderno.[13]

El discurso vulgar sobre la crisis del marxismo encierra a Marx en el horizonte limitado de su siglo, lo pega burdamente a un "pedestal epistemológico" caduco. Sería la vicisitud tardía de una filosofía estrechamente determinista y mecanicista. Esta caracterización expeditiva choca de frente con la lógica intrínseca y con la arquitectura de *El capital*.

Desde *La sagrada familia*, una concepción no mecánica de la materia inspirada en la crítica hegeliana del entendimiento se opone a la geometrización abstracta y guarda distancia frente a "la ciencia francesa de la naturaleza". La referencia a Jacob Böhme y a las fuentes místicas de la dialéctica alemana no tiene nada de fortuito. Los misterios de la economía capitalista no deberían ser resueltos sólo en el terreno de la economía.

El trabajo testimonia "el tormento de la materia", la irrupción dolorosa de la vida en la no vida: "Como creador de valores de uso, como trabajo útil, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formas sociales, condición de la

13. Ver al respecto Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, París, La Découverte, 1991. (Edición en castellano: *Nunca hemos sido modernos: ensayo de antropología simétrica*, Madrid, Debate, 1993.) Ver también los artículos de Bruno Latour y de Catherine Larrère en el N° 5 de *Écologie et politique*, 1991.

existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana".[14] En el trabajo, el hombre no está solamente objetivado, sino además alienado. Su cuerpo le es literalmente robado y su existencia reducida a su función económica. La separación del trabajo de sus condiciones naturales desemboca en el aniquilamiento de la condición natural del hombre como hombre que vive de la tierra y de su trabajo. Con todo, "en sí mismo, el tiempo de trabajo no existe más que bajo la forma subjetiva de la actividad": "Subjetivamente, esto quiere decir que el tiempo de trabajo del obrero no puede intercambiarse directamente contra cualquier otro".[15] Para que ese intercambio general se vuelva posible, "debe tomar una forma diferente de sí mismo". En una palabra: volverse abstracto, objetivarse, alienarse, volverse trabajo general abstracto que hace de los individuos "simples órganos del trabajo".

Entonces, "el tiempo es todo, el hombre nada".

"A lo sumo, la carcaza del tiempo..."

A través de la mediación del trabajo abstracto, el elemento vivo e individual, de una singularidad irreductible a la abstracción económica, se vuelve *medida común*. Terminará por rebelarse porque, como relación necesaria del hombre con la naturaleza, "la fuerza de trabajo de un hombre es simplemente '*lo que hay de vivo en su individuo*'". Al insistir en la individualidad de lo vivo, Marx plantea el fundamento de toda resistencia a la universalización abstracta y formal. La "fuerza vital" sigue horadando bajo la fuerza de trabajo reducida a la suerte de mercancía y sometida al despotismo de la empresa. Las categorías económicas, entonces, nunca son autosuficientes. El valor de uso se niega en el valor de cambio. La inversión de la teleología vital en teleología económica se invierte a su vez. La impotencia de la circulación para producir ella misma una valorización del valor remite al

14. Karl Marx, *El capital*, *op. cit.*, libro primero, t. I, vol. 1, pág. 53.
15. Karl Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*, t. I, pág. 153.

laboratorio secreto de la producción, es decir, al *laboratorio secreto del cuerpo que produce plusvalía.*

Michel Henry ve ahí el indicio de una asociación entre "una esfera de la apariencia y una esfera secreta de la subjetividad", de la que el capital mismo sería producto.[16] La capacidad del hombre vivo de producir plustrabajo sería, en último análisis, un hecho "extraeconómico", "el único hecho extraeconómico", como lo afirma Marx. Esta capacidad de disponer del tiempo más allá del estricto constreñimiento de la reproducción remitiría, entonces, a una propiedad decisiva de lo vivo (de la naturaleza). Esta exuberancia del "trabajo vivo" evoca el enigma de la determinación natural: "El trabajo es un fuego vivo que modela a la materia, es lo que hay de perecedero y de temporal en ella, es la información del objeto a través del tiempo vivo. [...] El trabajo vivo debe recobrar esos objetos, resucitarlos de entre los muertos, y convertirlos de utilidades posibles en utilidades eficaces. Pulidos por la llama del trabajo, transformados en sus órganos, llamados por su aliento a cubrir sus funciones propias, esos objetos también son consumidos".

En el capital, lo muerto somete a lo vivo.

En el trabajo, la vida se rebela obstinadamente contra la muerte que la acecha.

Los desarrollos de *El capital* sobre la muerte de la joven modista Mary-Ann Walkley, a primera vista anecdóticos, encuentran perfectamente ahí, por el contrario, su lugar. Esta fenomenología de la vida y de la muerte en el campo del trabajo participa de la desmitificación necesaria: "Para mejor penetrar la ley de la acumulación capitalista, es necesario detenernos un instante en la vida privada [del trabajador] y echar un ojo sobre su alimentación y su habitación".[17] Porque "ese mundo tiene por base la existencia del trabajador", y el capital tiene "por la sangre del trabajo vivo" una "sed de

16. Michel Henry, *Marx, une philosophie de la réalité*, París, Gallimard, "Tel", 1991, t. I, pág. 241.

17. Karl Marx, *El capital, op. cit.*, libro primero, t. I, pág. 427.

vampiro". La explotación es, ante todo, sumisión y mutilación de los cuerpos vivos. De ahí los pasajes de *El capital* que presentan el martirologio del proletariado torturado en su carne.

La noción de "intercambio orgánico" o de metabolismo *(Stoffwechsel)* aparece desde los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Esta noción remite a una lógica de lo vivo que contraría a la causalidad mecánica y anuncia a la ecología naciente. Marx llega a ella a través de la herencia de la filosofía alemana de la naturaleza concebida como totalidad en movimiento y unidad del sujeto y el objeto. Contemporáneos de la redacción de *El capital*, los libros de Jacob Moleschott (*Physiologie des Stoffwechsel in Planzen und Tieren*, 1851; *Der Kreislauf des Lebens*, 1857; *Die Einheit des Lebens*, 1864) defienden un materialismo científico-naturalista inspirado en la filosofía de la naturaleza de Schelling. Estos libros analizan a la naturaleza como un gran proceso de transformación e intercambio. Influido por esta tradición, Marx considera al intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza, mediado por el "fuego vivo" del trabajo, como "el nudo estratégico del ser social".[18]

La Naturaleza no es en Hegel un ser determinado en sí, sino el momento de la idea alienada como abstracción universal antes de volver a ella misma en el Espíritu absoluto. Mediación entre la Lógica y el Espíritu, ella misma se divide en tres momentos que tienden a la singularidad: el de la mecánica, del que derivan las categorías de espacio y tiempo, materia y movimiento; el de la física, al que se articulan las categorías de lo universal, lo particular y lo singular; y finalmente, el de la física orgánica (o de lo vivo), que se subdivide, en orden de creciente concretización, en naturaleza geológica, vegetal y animal. Según esta filosofía de la Naturaleza,

18. André Tosel, "Philosophie de la praxis et ontologie de l'être social", en *Idéologie, symbolique, ontologie*, París, Éditions du CNRS, 1987. Alfred Schmidt señala que ese concepto de intercambio orgánico introduce en Marx una comprensión nueva de las relaciones del hombre con la naturaleza, ajena al horizonte cultural del Iluminismo (*op. cit.*, pág. 112).

mecánica y física son momentos de la organicidad concreta de lo vivo, y no el modelo acabado de la racionalidad científica. De igual forma, la Vida pertenece a la lógica del concepto, y, dentro de la lógica del concepto, al momento de cumplimiento de la totalidad: el de la Idea.

La lógica de *El capital* recorre, también, los momentos de la producción (caracterizada por una organización lineal y mecánica del tiempo), la circulación (caracterizada por una organización física circular del tiempo) y la reproducción de conjunto (caracterizada por una temporalidad orgánica de lo vivo). En el curso de esas abstracciones determinadas, el capital se revela poco a poco como un ser vivo, y, más aún, como "un vampiro". La competencia entre una pluralidad de capitales evoca el metabolismo del "intercambio orgánico". Asimismo, no es fortuita la multiplicación en el libro tercero de las metáforas del cuerpo y la circulación sanguínea.

Esta lógica de lo vivo no hace buenas migas con la imagen mecánica de la rueda dentada del progreso. En ruptura con el optimismo tecnológico de su tiempo, Marx rechaza la idea de un progreso homogéneo que marcha a paso regular en el sentido de la historia. Insiste, más bien, en "la desigual relación entre el desarrollo de la producción material y el desarrollo, por ejemplo, artístico", o incluso, en el hecho de que "las relaciones de producción siguen, como relaciones jurídicas, un desarrollo desigual". Más fundamentalmente, recomienda "no tomar el concepto de progreso bajo su forma abstracta habitual."[19]

El progreso no es condenado como tal, sino por su abstracción y su formalismo. En efecto: "Todos los adelantos de la civilización, por consiguiente, o en otras palabras, todo aumento de las fuerzas productivas sociales, si se quiere de las fuerzas productivas del trabajo mismo –tal como se derivan de la ciencia, los inventos, la división y combinación del trabajo, los medios de comunicación mejorados, creación del

19. Karl Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*, t. I, págs. 31-33.

mercado mundial, maquinaria, etcétera– no enriquecen al obrero sino al capital; una vez más, sólo acrecientan el poder que domina al trabajo; aumentan sólo la fuerza productiva del capital. Como el capital es la antítesis del obrero, *aumentan únicamente el poder objetivo sobre el trabajo*"[20].

Esta crítica de la imagen de progreso glorificada por la ideología dominante no tiene nada de accidental. Contradice el lugar común de un Marx cientificista y productivista, beatamente confiado en el porvenir garantizado por el sentido de la historia: "El conjunto del desarrollo, abarcando a la vez la génesis del asalariado y del capitalista, tiene por punto de partida la servidumbre de los trabajadores; *el progreso que se cumple consiste en cambiar la forma de avasallamiento,* en conducir la metamorfosis de la explotación feudal en explotación capitalista"[21]. Sometido a la determinación del capital, el progreso sigue siendo un progreso en potencia, bajo reserva y condicionado, que no cesa de negarse a sí mismo. Así. "[...] todo progreso de la agricultura capitalista no es sólo un progreso en el arte de esquilmar al obrero, sino a la vez en el arte de *esquilmar el suelo*; todo avance en el acrecentamiento de la fertilidad de éste durante un lapso dado, un avance *en el agotamiento de las fuentes duraderas de esa fertilidad*". Más en general, "la productividad del trabajo está también ligada a condiciones naturales cuyo rendimiento a menudo disminuye en la misma proporción en que aumenta la productividad. De ahí un movimiento en sentido contrario en esas esferas diferentes. Aquí, progreso. Allá, regresión"[22]. Este decisivo pasaje no se contenta con afirmar la ambivalencia del "progreso" capitalista. Lo articula en la relación contradictoria entre la explotación ilimitada y la coacción natural. En la medida en que el trabajador sigue siendo un ser natural, en la medida en que materias primas, herramientas y ambiente siguen siendo, en último análisis, parte constitutiva

20. *Ibid.*, págs. 248-249.
21. Karl Marx, *El capital, op. cit.*, libro primero, capítulo XXVI.
22. *Ibid.*, libro primero, t. I, vol. 2, pág. 612 y libro tercero, vol. 6, pág. 272

del "intercambio orgánico", la determinación natural sigue ejerciendo su coacción sobre la determinación social. Por ello Marx advierte la anulación de los "progresos" de la productividad social a través *del agotamiento de las "condiciones naturales"* y de su "rendimiento" decreciente. Así, la finitud y la "dependencia" del hombre como ser natural humano son evocadas por él en términos severos: "Por un lado, han despertado a la vida unas fuerzas industriales y científicas de cuya existencia no hubiese podido sospechar siquiera ninguna de las épocas históricas precedentes. Por otro lado, existen *unos síntomas de decadencia* que superan en mucho a los horrores que registra la historia de los últimos tiempos del Imperio Romano. Hoy día, todo parece llevar en su seno su propia contradicción. Vemos que las máquinas, dotadas de la propiedad maravillosa de acortar y hacer más fructífero el trabajo humano, provocan el hambre y el agotamiento del trabajador. Las fuentes de riqueza recién descubiertas se convierten, por arte de un extraño maleficio, en fuentes de privaciones. Los triunfos del arte parecen adquiridos al precio de cualidades morales. El dominio del hombre sobre la naturaleza es cada vez mayor; pero, al mismo tiempo, el hombre se convierte en esclavo de otros hombres o de su propia infamia. Hasta la pura luz de la ciencia parece no poder brillar más que sobre el fondo tenebroso de la ignorancia. *Todos nuestros inventos y progresos parecen dotar de vida intelectual a las fuerzas materiales, mientras que reducen la vida humana al nivel de una fuerza material bruta*"[23].

En el juicio por productivismo, decididamente, Marx no juega el rol de acusado dócil. Se le reprocha la ambigüedad de la noción de "fuerzas productivas".[24] Sin embargo, éstas no constituyen en él un factor unilateral de progreso, independientemente de su imbricación concreta en un modo de pro-

23. Karl Marx, "Discurso pronunciado en la fiesta del aniversario del *People's Paper*", 1856.

24. "La visión ecológica de las condiciones de la existencia humana –escribe Martínez-Allier– hubiera podido ser fácilmente ligada al marxismo a través de una definición adecuada de fuerzas productivas. Es lo que Marx no hizo."

ducción dado. Pueden tanto enriquecerse con conocimientos y formas de cooperación social nuevas como negarse a sí mismas mudándose en su contrario, en fuerzas destructivas.

Revelador de la ideología progresista que mina al naciente movimiento obrero, el fetichismo del trabajo deriva de *la fraseología burguesa*. "Sólo en tanto el hombre *actúa como propietario frente a la naturaleza*, esa fuente primaria de todos los medios y materiales de trabajo, sólo si *la trata como objeto que le pertenece*, su trabajo se vuelve la fuente de los valores de uso, y en consecuencia de la riqueza. Los burgueses tienen excelentes razones para atribuir al trabajo *este sobrenatural poder de creación*: dado que el trabajo depende de la naturaleza, se concluye que el hombre que no posee nada más que su fuerza de trabajo será forzosamente, en cualquier estado social y civilizatorio, el esclavo de otros hombres que se han erigido en poseedores de las condiciones objetivas de trabajo".

Habría, con todo, "un hiato entre las premisas filosóficas materialistas y la teoría de la historia, por un lado, y ciertos conceptos básicos de la teoría económica, por otro"[25]. Estos conceptos marcarían un retroceso en relación con las intuiciones críticas sobre las abstracciones del progreso. La determinación natural tendería a desaparecer en la estricta determinación social de las categorías económicas. Esta confusión desviaría a Marx de la comprensión, presente en ciertos textos, de las crisis ecológicas.

Tributarios de su tiempo, a Marx y Engels les habría repugnado, en suma, admitir límites naturales. En su polémica contra Malthus, afirman que, aun cuando éste tuviera razón, más urgente todavía sería una transformación social a fin de crear las condiciones sociales para el dominio de los instintos. Evitan pronunciarse, así, sobre el fondo de la cuestión demográfica. Engels se contenta con recomendar firmemente su reducción a la cuestión económica: "Gracias a esta teoría, así como a la economía en general, se ha llamado nuestra atención

25. Ted Benton, "Marxism and Natural Limits", *loc. cit.*

sobre la fuerza productiva de la tierra y la humanidad; y después de haber desmontado esta desesperanza económica, hemos sido tranquilizados para siempre contra el temor a la superpoblación". Engels reconoce límites sociales transitorios, inherentes a las "barreras" que el capital se crea a sí mismo, pero rechaza los "límites naturales", considerados como la coartada apologética de la economía política.[26]

La reducción de las cualidades naturales de la tierra a la función de "materias primas" prohibiría, asimismo, la profundización crítica de esta categoría. Estas cualidades naturales se inscribirían, de esta manera, en la evolución instrumental de una agricultura en lo sucesivo subordinada al proceso industrial de producción: "En el proceso de trabajo agrícola, a diferencia de los procesos de transformación, el trabajo humano no es utilizado para imprimir una transformación deseada a una materia prima. Es más bien gastado, ante todo, para sostener y regular las condiciones ambientales gracias a las cuales las semillas o el ganado pueden crecer y desarrollarse. Hay precisamente un momento de transformación en ese tipo de proceso de trabajo, pero las transformaciones son producidas por mecanismos orgánicos dados, no por la aplicación del trabajo humano. La agricultura y otros procesos de trabajo ecorreguladores tienen, pues, una estructura intencional muy diferente de la del proceso de trabajo productivo transformador".[27] Marx, por el contrario, asimilaría todo proceso de trabajo al modelo productivo-transformador. Ahora bien, si la caza, la recolección y la extracción derivan, a primera vista, más bien de la producción que de la ecorregulación, "en estas actividades, el lugar de

26. En el debate sobre demografía, mediatizada por las conferencias mundiales sobre población, la discusión sobre Malthus conserva una innegable actualidad. Ver al respecto, *Les Spectres de Malthus*, colectivo, París, ORSTOM-EDI-CEPED, 1991; C. Reboul, *Monsieur le Capital et Madame la Terre*, EDI-INRA, 1989; Hervé Le Bras, *Les Limites de la planete*, París, Flammarion, 1991; así como el excelente artículo de Maxime Durand, "Pour en finir avec Malthus", *Critique communiste*, N° 139, otoño de 1994.

27. Ted Benton, "Marxism and Natural Limits", *loc. cit.*

materias primas principales y secundarias es ocupado por materiales naturalmente dados o por seres cuya disponibilidad es absoluta o relativamente independiente de manipulaciones intencionales". Así, la apropiación simple no transforma las condiciones naturales, de las que sigue siendo marcadamente dependiente.

Finalmente, la conceptualización marxiana del proceso de trabajo y de las industrias de las transformaciones seguiría siendo defectuosa. Según Ted Benton, por varias razones:

a) la naturaleza material de los instrumentos y materias primas limitará, tarde o temprano, su utilización-transformación en función de las intenciones humanas;
b) incluso si esos instrumentos son el producto de un proceso de trabajo previo, siguen dependiendo, con todo, así sea de manera mediada, de la apropiación de la naturaleza;
c) el trabajo mismo, como consumo de fuerza de trabajo, se mantiene bajo el constreñimiento de la determinación natural.

Marx habría subestimado, entonces, la autonomía relativa de las condiciones naturalmente dadas y no manipulables.[28] Este reproche puede sacar argumento, sin duda, del credo productivista expresado en ciertos textos de Engels: "Las condiciones de vida que rodean al hombre y que hasta ahora le dominaban, se colocan, desde este instante, bajo su dominio y su control, y el hombre, al convertirse en dueño y señor de sus propias relaciones sociales, se convierte por primera vez en señor consciente y efectivo de la naturaleza. Las leyes de su propia actividad social, que hasta ahora se alzaban frente al hombre como leyes naturales, como poderes extraños que lo sometían a su imperio, son aplicadas ahora por él con pleno conocimiento de causa y, por tanto, sometidas a su

28. *Ibid.*

poderío".[29] La lógica instrumental de la razón cartesiana toma aquí un vuelo lírico.

Mister Hyde se manifiesta bajo el Doctor Jekyll.

En búsqueda de la energía disipada

Sería irrisorio oponer a base de citas un Marx productivista a un Marx ecologista antes de tiempo. Más vale instalarse en sus contradicciones y tomarlas en serio. Desde ese lugar problemático se enfrentan estrategias de lectura divergentes. Aunque Marx comparte el optimismo científico y tecnológico ambiente, no es ni un visionario puro ni un simple hijo de su siglo. El año en que da los últimos toques al libro primero de *El capital* es también el año en que aparece en Haeckel la noción de ecología.

La ecología se define hoy día como la ciencia de los ecosistemas, es decir, de los subconjuntos, cualquiera que sea su tamaño (charco, lago, selva), que presentan cierta unidad funcional entre organismo y biosfera. Su objeto emerge lentamente a medida que se desarrolla la ciencia moderna: desde "la economía de la naturaleza" propuesta por Linneo, a la *Morfología general de los organismos* de Haeckel, pasando por los estudios de Fraas sobre la flora y el clima, la crítica de la agricultura moderna por Liebig y la comprensión de lo vivo en términos de interacción dinámica por Wallace: "En las sociedades dominadas por la dinámica conquistadora y depredadora del capitalismo, surge la necesidad de una comprensión más profunda del curso de la naturaleza con el objetivo declarado de extender y aumentar la eficacia de su explotación. La ecología va a nacer de esta urgencia y de esta necesidad. La idea de que un mismo equilibrio natural rige la marcha de la sociedad y la de la naturaleza va a fundar a la ecología como había fundado a la economía".[30]

29. Friedrich Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, *op. cit.*

30. Jean-Paul Deléage, *Histoire de l'écologie*, París, La Découverte, 1991, pág. 58.

Por ecología, Ernst Haeckel entiende "la ciencia de las relaciones de los organismos con el mundo exterior, en el cual podemos reconocer de una manera más amplia los factores de la lucha por la existencia". Nacida de una época más bien confiada en la ciencia y el progreso, la ecología, con todo, va a imponerse, ramificándose en ecología vegetal y animal, oceanografía y limnología. Desde los años 1850-1860, el desarrollo de las teorías de la energía desemboca en la cuantificación de sus flujos. Permite concebir la determinación de la parte de energía solar interceptada por la Tierra y disipada de nuevo en el espacio de la parte que las plantas pueden transformar en carbono.

La reproducción social ampliada (que reviste, en el modo de producción capitalista, la forma de acumulación de capital) se basa, para Marx, en la prodigiosa capacidad de la fuerza de trabajo de proporcionar más energía de la que consume para su propia reproducción. Marx no busca, sin embargo, aclarar ese misterio.

Serge Podolinsky, socialista ucraniano, publica en 1880 en la *Revue socialiste* un breve artículo titulado "El socialismo y la unidad de las fuerzas físicas". Podolinsky plantea frontalmente la cuestión: "Según la teoría de la producción formulada por Marx y aceptada por los socialistas, el trabajo humano, *expresándose en el lenguaje de la física*, acumula en sus productos una cantidad de energía mayor que la gastada para la producción de la fuerza de los trabajadores. ¿Por qué y cómo se efectúa esta acumulación?" ¿Y a través de qué prodigio el trabajo humano puede funcionar más tiempo que el necesario para su propia reproducción? Podolinsky evoca las leyes de distribución de la energía y la constancia del flujo solar. La humanidad tiene el poder de "producir ciertas modificaciones en esta distribución de la energía solar", porque el hombre "puede aumentar la cantidad de energía

(Edición en castellano: *Historia de la ecología. Una ciencia del hombre y de la naturaleza*, Barcelona, Icaria, 1993.)

solar acumulada sobre la tierra y disminuir la cantidad dispersada", sobre todo mejorando la agricultura y la productividad biológica de la naturaleza. A partir de un balance energético de la agricultura francesa, Podolinsky demuestra que cada caloría de trabajo gastada para cultivar una hectárea de pasto artificial restituye, en las condiciones de productividad de la época, cuarenta.

¿Cuál es pues el factor multiplicador?

Según las leyes de la termodinámica, aunque la energía del universo sea constante, tiende a disiparse. La entropía designa a la cantidad creciente de energía no convertible en otras formas de energía. El primer principio (de conservación de la energía), formulado casi simultáneamente por Joule, Mayer y Helmoltz en los años 1840, afirma que la cantidad de energía de un sistema cerrado es constante. El segundo principio, entrevisto por Carnot desde 1824 *(La Puissance motrice du feu)* y formulado en 1865 por Clausius, afirma que toda transformación de energía va acompañada de una degradación. Sin ser jamás destruida (conservación cuantitativa), la energía cambia así de forma (disipación cualitativa) hasta transformarse en calor, sin que, inversamente, sea posible transformar completamente este calor en trabajo.[31] Podolinsky no distingue entre sistema abierto y sistema cerrado. Tampoco aborda la relación entre termodinámica y selección natural (aunque haya polemizado contra el darwinismo social). La pobreza no es a sus ojos el efecto de la escasez energética, sino ante todo un fenómeno social ligado a la desigualdad y al despilfarro. Lanza, sin embargo, la hipótesis de dos procesos concurrentes: el de los vegetales que acumulan energía a través de la fotosíntesis, y el de los animales que la disipan. Habría acumulación cuando el primer proceso prevalece; habría desacumulación cuando lo hace el segundo. Participante del proceso animal de desacumulación, el hombre modificaría a través de su trabajo útil el equilibrio entre producción y acumulación de energía. Su

31. Ver Bernard Bruhnes, *La Dégradation de l'energie*, París, Flammarion, 1909.

fuerza de trabajo y su explotación estarían precisamente en el origen de la plusvalía en la relación social, pero no constituirían su fuente última. El trabajo humano actuaría, en última instancia, como simple convertidor energético. El plusproducto social tendría por origen, así, la desacumulación de las energías vegetales y fósiles.

En una carta a Marx del 8 de abril de 1880, Podolinsky presenta su razonamiento como "un intento de armonizar el plustrabajo y las teorías físicas actuales". Adelanta la hipótesis de una relación recíproca entre energía y "formas sociales". Paralelamente a los neoclásicos, examina los procesos económicos desde su punto de vista termodinámico. La teoría de la conservación de la energía indica que el trabajo humano no puede sacar nada de la nada, sino solamente modificar los flujos de energía existentes para adaptarlos a la satisfacción de las necesidades. Los seres vivos serían, pues, los agentes de un equilibrio precario entre acumulación (vegetal) y disipación de la energía solar absorbida por el sistema de la vida: "Nos encontramos aquí frente a dos procesos paralelos que constituyen juntos lo que se llama *el ciclo de la vida (Kreislauf des Lebens)*. Las plantas tienen la facultad de acumular energía solar, mientras que los animales, al nutrirse de substancias vegetales, transforman una parte de esta energía acumulada en trabajo mecánico, y de esa manera la disipan en el espacio. Si la cantidad de energía acumulada por los vegetales fuera mayor que la disipada por los animales, habría una especie de acumulación de energía, por ejemplo en el período de formación de la hulla, cuando la vida vegetal era evidentemente preponderante en relación con la vida animal. Si, en cambio, la vida animal prevaleciera, las reservas de energía se disiparían rápidamente y la vida vegetal misma debería retroceder hasta los límites fijados por el reino vegetal. Habría, así, cierto equilibrio entre acumulación y disipación de energía: el balance energético de la superficie terrestre correspondería a una magnitud más o menos estable, pero la acumulación neta de energía bajaría hasta cero, o, en todos los ejemplos, a un

nivel mucho más bajo que en la época de la predominancia vegetal"[32].

Podolinsky se orienta, así, hacia una interpretación energética de la productividad del trabajo. Convencido de que el ser humano "tiene la capacidad de transformar una quinta parte de la energía acumulada, a través de la asimilación de los alimentos, en energía muscular", califica dicha relación de "coeficiente económico". Concluye al respecto que el cuerpo humano actúa como un convertidor de energía más eficaz que la máquina de vapor: "La humanidad es una máquina que no solamente transforma el calor y otras fuerzas físicas en trabajo, sino que, además, alcanza a realizar el ciclo inverso, es decir, a transformar el trabajo en calor y otras fuerzas físicas necesarias para la satisfacción de nuestras necesidades, de modo que, por así decirlo, es capaz de calentar su propia caldera a través de su propio trabajo convertido en calor". A condición de que la productividad energética del trabajo sea al menos igual al coeficiente económico, podría acumular una cantidad de energía mayor que la gastada para la supervivencia. Tal sería la base material primera de toda sociedad.[33]

Frecuentemente responsabilizado por el desencuentro entre crítica de la economía política y ecología, Engels goza de una sólida reputación de partidario inveterado del cientificismo.[34] Entre 1875 y 1886, el *Anti-Dühring*, *Ludwig Feuerbach*

32. Serge Podolinsky, "Menschliche Arbeit und Einheit der Kraft", *Die Neue Zeit*, 1883. Sobre Podolinsky, además de Jean-Paul Deléage, ver Joan Martínez-Allier y Klaus Schlüpman, *La ecología y la economía*, México, EFE, 1991; Martínez Allier, "La confluence dans l'éco-socialisme", en *L'idée du socialisme a-t-elle un avenir?*, *Actuel Marx*, París, PUF, 1991; y Tiziano Bagarolo, "Encore sur marxisme et écologie", *Quatrième Internationale*, mayo de 1992.

33. Ver Joan Martínez-Allier y Klaus Schlüpman, *La ecología y la economía*, *op. cit.*, págs. 66-72.

34. En *Le Statut marxiste de la philosophie*, *op. cit.*, G. Labica ha llamado juiciosamente la atención sobre los prejuicios y los lugares comunes que dificultan el acceso a la personalidad humana y teórica, sin embargo decisiva y atractiva de Engels. Labica insiste en los riesgos inherentes a una investigación "marxista" que considera el aporte de Engels como algo accesorio.

y la *Dialéctica de la naturaleza* intentan formalizar una unidad de método y contenido, al precio de incontestables deslizamientos positivistas. "Si el esquematismo del mundo lo derivamos del mundo real, no de nuestra cabeza, sino mediante ella, si los axiomas del ser los derivamos de lo que existe, no necesitamos, para ello, de ninguna filosofía, sino de conocimientos positivos del mundo y de lo que en él ocurre, y la resultante no será filosofía alguna, sino una *ciencia positiva*"[35] .La *Dialéctica de la naturaleza* debe su mala reputación, con toda razón, a la formalización célebre de las "leyes de la dialéctica", "deducidas" de la naturaleza, y del credo científico según el cual, en lo sucesivo, "hoy toda la naturaleza se extiende ante nosotros como un sistema de interconexiones y procesos que, por lo menos en sus rasgos principales, ha sido explicado y entendido". Consultado por Marx sobre las tesis del corresponsal ucraniano, Engels da una respuesta categórica. Convencido él mismo de que el principio de conservación de la energía "hace necesaria una revisión de todas las concepciones tradicionales", rechaza, sin embargo, las sugerencias energeticistas: "He aquí cómo veo la historia de Podolinsky: su verdadero descubrimiento es que el trabajo humano es capaz de retener y prolongar la acción del sol en la superficie de la tierra más allá de lo que duraría sin ese trabajo. Todas las consideraciones económicas que saca de esto son falsas... *A partir de su muy importante descubrimiento*, termina por equivocar el camino porque quiso encontrar una nueva prueba científica de la justeza del socialismo y porque *mezcló por esto la física y la economía*"[36]. Al tiempo que saluda la importancia del descubrimiento, Engels rechaza sus conclusiones. Lo mejor y lo peor se mezclan en este veredicto.

Sus razones son esencialmente de dos órdenes.

35. Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, *op. cit.*

36. Friedrich Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, París, Editions sociales, 1973, pág. 103. Sobre Engels y la conservación de la energía, ver el apasionante artículo de Eric Alliez e Isabelle Stengers, "Énergie et valeur: le problème de la conservation de l'énergie chez Engels et Marx", seminario del Colegio Internacional de Filosofía, 1984.

El primer motivo de desconfianza es directamente ideológico. Apunta a las extrapolaciones religiosas de "la interrupción por muerte térmica del universo" derivadas de la teoría de la entropía. Paralelamente a la actualización del discurso malthusiano sobre los límites naturales y a las tesis raciales de Haeckel que anuncian la problemática del espacio vital, los éxitos de la termodinámica alimentan entonces, en efecto, las especulaciones místicas. La segunda ley es particularmente explotada por una teología pesimista. Contra esas visiones apocalípticas, Engels se da a la tarea de defender la permanencia de la substancia material. Se adhiere al primer principio (de conservación de la energía) al tiempo que rechaza el segundo (su degradación progresiva). Considera a la disipación entrópica como una apariencia ligada a los límites provisionales del conocimiento. Correspondería "a los sabios del futuro" descubrir cómo "el calor irradiado en el espacio debe necesariamente tener la posibilidad de convertirse en otra forma de movimiento, bajo la cual puede nuevamente concentrarse y redevenir activa. Así cae la dificultad esencial que se oponía a la reconversión de los soles muertos en nebulosas incandescentes"[37]. Esta hipótesis de la energía perdida y reencontrada no es, en su tiempo, puro capricho. Responde a la dificultad de conciliar la conservación cuantitativa y la degradación cualitativa, así como a la de conjugar la perspectiva entrópica de la termodinámica y la pers-

37. La conservación de la energía plantea, entonces, tantos problemas como los que resuelve: "Para algunos (será el caso de Poincaré y de Duhem), la conservación de la energía (hay algo que permanece constante) es un principio de la investigación cuya verdad no tiene otra vara que la fecundidad. Para otros (como Ostwald), la diferencia cualitativa entre las diferentes formas de energía es irreductible y la mecánica no es, entonces, más que una ciencia entre otras. Para otros más, la conservación de energía implica la posibilidad de reducir todas las formas de energía a una sola, la energía mecánica. Situado en su contexto histórico, el descubrimiento de la conservación de la energía no aparece susceptible, entonces, de constituir un modelo que otras ciencias deberían seguir. Constituye más bien, precisamente, un problema del que cada uno de los protagonistas se apodera y se sirve para fundar su concepto de ciencia. Engels es uno de esos protagonistas". (E. Alliez y I. Stengers, "Energie et valeur...", *loc. cit.*)

pectiva creadora de la evolución. Los físicos se plantearon durante mucho tiempo la cuestión de saber si podía haber una reconcentración de la enorme cantidad de energía irradiada en todos los sentidos. Algunos admiten naturalmente la degradación dentro de un sistema cerrado, pero se preguntan sobre el hecho de que el universo material sea precisamente un sistema cerrado. William Thomson examina, de esa manera, operaciones "imposibles bajo el imperio de las leyes a las cuales son sometidas las operaciones conocidas que actualmente ocurren en el mundo material". Más en general, una élite intelectual convencida de la conservación y escéptica ante la degradación, se obstina al fin del siglo XIX en pensar que si algo se pierde algún día, se reencontrará más tarde, y que la energía disipada se reconcentrará.[38]

Esforzándose en asimilar los descubrimientos de Joule sobre la conversión del calor y los desarrollos de la geología de Lyell, Engels se atiene, por su parte, a la "propuesta de Descartes", según la cual "la cantidad de movimiento existente en el universo es siempre la misma". Aunque la prefiere a la de "fuerza", Engels acepta con reserva la noción misma de energía. Por una parte, esta noción no sólo captaría un aspecto del conjunto de la relación de movimiento: la acción, pero no la reacción; por otra, evocaría confusamente "algo exterior a la materia". Engels comprende las transformaciones de la energía como conversiones entre diversas formas de movimiento al insistir en la ley de "la equivalencia cuantitativa del movimiento en todas sus transformaciones". Ve en ello, incluso, la promoción al rango de "hecho científico" de lo que hasta entonces no era más que una hipótesis filosófica: la unidad de todo el movimiento dentro de la naturaleza. Pero se niega obstinadamente a admitir los principios de Clausius: "La atracción newtoniana y la fuerza centrífuga: ejemplo de pensamiento metafísico' el problema no ha sido solucionado sino sólo postulado, y esto se predica como solución. Ídem la disipación del calor de Clausius". La ley de

38. Bernard Brubnes, *La Dégradation de l'energie*, *op. cit.*, págs. 370-374.

entropía se le presenta claramente como una brecha por donde podría meterse la regresión religiosa. Este es un *leitmotiv* de las notas sobre la física en la *Dialéctica de la naturaleza*: "El problema respecto de lo que ocurre con el calor en apariencia perdido sólo fue *nettement posée*, por así decirlo, desde 1867 (Clausius)". Engels considera que ha de transcurrir mucho tiempo antes de que dicha cuestión sea resuelta, pero lo será "con tanta seguridad como es indudable que no existen milagros en la naturaleza, y que el calor primitivo de la bola nebulosa no se le comunica por milagro desde el exterior del universo". El ciclo no se cerrará hasta que se "descubran las posibilidades de reutilización del calor irradiado". Clausius demuestra que el universo fue creado y que la materia creada también puede ser destruida. De cualquier manera que se presente su segundo principio, "muestra la energía como perdida, cualitativa ya que no cuantitativamente": "Hay que darle cuerda al reloj del mundo, y entonces sigue funcionando hasta que llega a un estado de equilibrio, ¡a partir del cual sólo un milagro puede volver a ponerlo en movimiento!"[39].

La apuesta es clara. Engels rechaza el segundo principio de la termodinámica en razón de sus posibles consecuencias teológicas. Condenando un descubrimiento científico en nombre de la supuesta ideología del sabio, él mismo se sitúa así en el terreno de la ideología. El tono se vuelve el de la profesión de fe: "Aquel en el cual se mueve la materia es un ciclo eterno [...], un ciclo en el cual todos los modos finitos de existencia de la materia [...] son igualmente transitorios y en que nada es eterno, salvo la materia en eterno movimiento, en eterno cambio, y las leyes según las cuales se mueve y cambia". Pero "por mucho que pueda durar antes que en un sistema solar, y sólo en un planeta, se desarrollen las condiciones necesarias para la vida orgánica; por innumerables, además, que sean los seres orgánicos que deben sur-

39. Friedrich Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, Buenos Aires, Editorial Cartago, 1975, pág. 226 (traducción de Floreal Mazía).

gir y desaparecer antes de que se desarrollen en su seno animales con un cerebro capaz de pensar, y que por un breve lapso encuentren condiciones aptas para la vida, sólo para ser exterminados más tarde sin piedad, abrigamos la certidumbre de que la materia es exactamente la misma en todas sus transformaciones, que jamás puede perderse ninguno de sus atributos, y también, por lo tanto, que con la misma férrea necesidad con que exterminará en la tierra su más elevada creación, el cerebro pensante, volverá a producirlo en alguna otra parte y momento"[40].

A las tentaciones creacionistas de la termodinámica, Engels replica con un credo cosmológico sobre la eternidad de la materia. Viola así por partida doble su propia recomendación de no admitir la validez de los conocimientos científicos más que relativamente en su campo de aplicación: "Toda nuestra física, química y biología oficiales son con exclusividad geocéntricas, *están sólo calculadas para la Tierra*"[41]. Este sano principio hubiera debido permitirle admitir las leyes de Clausius a escala de ese sistema (cerrado), sin especular sobre una eventual recuperación de la energía disipada a escala de un sistema (abierto) más vasto, cuyas leyes específicas serían (todavía) desconocidas. La teoría de la evolución habría podido aportarle, además, argumentos útiles contra la visión de un universo reducido a cenizas. Cuando en 1852 William Thomson publicó su rotundo artículo sobre "la tendencia universal a la disipación de la energía mecánica en la naturaleza", la ley de la evolución implicaba, según Darwin, una mejor adaptación a las condiciones ambiente en el transcurso de la vida. Los físicos, a su vez, se mostraron reticentes ante este crecimiento de las fuerzas vitales contrario a las leyes de la termodinámica. Algunos buscaron salvar la compatibilidad de los dos enfoques explicando la dinámica de la vida a través de la conservación de la energía disipada en energía mental.

40. *Ibid.*, págs. 40-41.
41. *Ibid.*, pág. 190.

La contradicción obedece, por una parte, a una reducción de lo social a lo físico, de la que Engels percibió bien el peligro. Las teorías de los sistemas abiertos, de la información y de la organización han aportado desde entonces elementos de respuesta a la contradicción en ese momento desconcertante entre la entropía termodinámica y la creatividad de la evolución. La selección natural elige los instintos sociales al mismo nivel que a los otros instintos, favoreciendo el crecimiento de la racionalidad y concediendo un privilegio a los comportamientos de solidaridad y asistencia: "Es otro efecto de la selección natural que viene a contrarrestar otro efecto, primitivo y mejor reconocido porque se confunde con la selección misma, el cual antes había presidido a través de la eliminación de los menos aptos al perfeccionamiento de la especie. Se pasa, así, de la eliminación a la protección, de la exterminación a la asistencia. En su propia evolución histórica, la selección natural llega, entonces, a negarse ella misma". Es lo que Patrick Tort llama "el efecto reversivo" o "inversión sin ruptura" en el seno de la lógica selectiva extendida al hombre.[42]

Más en general, la evolución neutraliza o corrige parcialmente las tendencias termodinámicas. El *efecto reversivo* permite así mirar de frente las consecuencias ecológicas del consumo acelerado de energías no renovables sin resignarse a la fatalidad, a nuestra escala de espacio y de tiempo, de una muerte térmica ineluctable. La fotosíntesis vegetal sólo utilizaría alrededor de 1% de la energía solar, el sistema industrial disiparía sin utilidad más de 50% de la energía consumida y sólo entre 10% y 20% del gasto energético se justificaría en relación con los objetivos a alcanzar. Se puede imaginar, entonces, que un efecto reversivo ligado al desarrollo de la información (al saber y a la cooperación social) permite contrarrestar las tendencias entrópicas a través de un mejor rendimiento del consumo energético, del recurso de las energías renovables y de un gasto más lento que la reconstitución de las reservas.

42. Patrick Tort, *La Raison classificatoire*, París, Aubier, 1991, págs. 406-408.

Trabajo físico, trabajo social

La segunda crítica de Engels es de orden epistemológico.

Como prolongación de su polémica contra el materialismo vulgar de Büchner o de Moleschott, Engels le reprocha a Podolinsky haber querido "encontrar una nueva prueba científica de la validez del socialismo". Lo que se juega y se decide en la lucha de clases nunca es reducible a una querella de expertos, que intervienen para abogar por la inocencia de la técnica o para fundar científicamente una política ecológica. Si Marx anunció en varias ocasiones la vocación de las ciencias sociales y naturales para fundirse en "una sola ciencia" histórica, esta tendencia es un proceso de larga duración. En lo inmediato, Engels se niega a "mezclar la física y la economía", a confundir las nociones de "fuerzas" específicas a una y a otra, y a "aplicar a la sociedad la teoría de las ciencias de la naturaleza". Al excluir que se pueda evaluar en "joules" la mano de obra y el capital, Engels combate el dogmatismo energético de moda (donde se inspiran Walras y los neoclásicos) y la reducción de los individuos a simples convertidores energéticos.

El error de Podolinsky consistiría, entonces, en una traducción abusiva de la economía al lenguaje de la física. Su ingeniosa hipótesis sufre la refutación del materialismo vulgar y "su pretensión de aplicar a la sociedad la teoría de las ciencias de la naturaleza". En el *Anti-Dühring* y en sus notas para un "Anti-Büchner" *(Dialéctica de la naturaleza)*, Engels choca constantemente, en efecto, con la confusión entre física y economía. Al abrir la vía al concepto de energía y a la termodinámica, la noción misma de trabajo apareció en la física de los años 1820 para pensar la economía de las máquinas.[43] Esta noción articula teóricamente, entonces, física y economía al buscar medir la producción y el gasto de los hombres y las

43. La noción de trabajo fue introducida oficialmente en física por Coriolis en 1829. Ver sobre este punto el precioso estudio de François Vatin, *Le Travail, économie et physique, 1780-1830*, París, PUF, 1993.

máquinas para optimizar su uso. Retoma así la problemática de una gran mecánica universal presente en la argumentación leibniziana sobre las fuerzas vivas.

En 1778 la memoria de Coulomb sobre *La fuerza de los hombres* busca "determinar la cantidad de acción que los hombres pueden proporcionar a través de su trabajo diario según las diferentes maneras en que emplean sus fuerzas". Se trata, en un proceso de racionalización del trabajo, de medir no las ejecuciones excepcionales, sino las capacidades ordinarias del hombre medio cumpliendo una "jornada veraz de trabajo". La medida social del valor imponiendo progresivamente su ley a través de la abstracción del trabajo (la media de Coulomb) es reducida así a su cuantificación física con la preocupación declarada de maximizar la relación efecto/fatiga que expresa la eficacia económica del trabajo. Es, en efecto, la fatiga *física* y no la fuerza social del trabajo la que se pretende, pues, retribuir. Salvo que se conciba al hombre como máquina de convertir energía, nada permite evaluar sin embargo que el metabolismo mercantil determine la "jornada normal" de trabajo.[44]

El entusiasmo por la física de comienzos del siglo XIX vuela en auxilio de la economía clásica. Buscando una medida común para trabajos diferentes, Navier habla de ésta como de una "moneda mecánica" que permita medir la capacidad de una máquina independiente del contenido del trabajo cumplido. Coriolis comienza, en cambio, por distinguir el formalismo físico de la significación económica. El

44. Este ideal físico está precisamente ilustrado por el informe de Lavoisier, publicada en 1789 por la Academia de las Ciencias: "Se puede conocer a cuántas libras en peso responden los esfuerzos de un hombre que recita un discurso, de un músico que toca un instrumento. Se podría incluso evaluar lo que hay de mecánico en el trabajo de un filósofo que reflexiona, del hombre de letras que escribe, del músico que compone. Estos efectos, considerados como puramente morales, tienen algo de físico y de material que permite, bajo esa relación, compararlos con los del peón. No es, pues, sin razón alguna que la lengua francesa ha confundido, bajo la denominación común de trabajo, los esfuerzos del espíritu y los del cuerpo, el trabajo de gabinete y el trabajo del mercenario".

trabajo es, ante todo, la "medida justa de la acción de las máquinas y el rendimiento en trabajo útil, el de su eficacia". Utilizado para designar lo mismo el esfuerzo que el resultado del esfuerzo, el término trabajo sigue siendo ambiguo. Si el trabajo se conserva físicamente, una parte se pierde económicamente en la medida en que se degrada al realizar su efecto productivo.[45] Se tocan, así, los límites del proyecto físico-económico de los ingenieros fundado en el saber mecánico del Iluminismo. Confrontados al desarrollo capitalista, sus conceptos son llevados al máximo de sus posibilidades, exigiendo el advenimiento del nuevo pensamiento termodinámico: "El tratamiento de la cuestión del tiempo está en el centro de ese pasaje, vía la economía, de la antigua a la nueva física [...]. Pensar la transformación de la fuerza viva en trabajo es concebir, en efecto, un proceso irreversible, una transformación energética que no podría incluso teóricamente producirse sin pérdida. Categoría del pensamiento físico-económico y no propiamente físico, el concepto de trabajo presupone la marca del tiempo que pronto la termodinámica conepturalizará".[46]

Proponiéndose determinar la "cantidad de acción" como magnitud fisiológico-económica a través del trabajo-pena, Coulomb mezcla materialismo mecanicista y simbología bíblica. Marx se instala, por el contrario, en la contradicción social de la cuantificación de la fuerza de trabajo, a la vez necesaria desde el punto de vista del trabajo abstracto e imposible desde el punto de vista del trabajo concreto. A pesar de las similitudes formales con la moneda mecánica de Navier como "gasto de fuerza humana", su concepto de valor trabajo cambia entonces de terreno y rompe la equivalencia entre física y economía, al integrar la dimensión energética a la

45. François Vatin, *Le Travil ..., op. cit.*, pág. 78. Coriolis percibe la degradación económica del trabajo cuando la física sigue ignorando la ley de entropía. Es llevado, así, a establecer una distinción preciosa entre el trabajo mismo y la "facultad de producir trabajo", que anuncia la distinción decisiva entre trabajo y fuerza de trabajo.

46. *Ibid.*, pág. 91.

dimensión social. Si el objetivo de encontrar una medida común entre las mercancías heterogéneas y la mercancía fuerza de trabajo se mantiene, la crítica de la economía política se construye contra la confusión entre física y economía. Se entiende mejor, en consecuencia, la actitud vigilante de Engels frente a lo que le parece una recaída y una regresión teóricas.

También por ello, a diferencia de Marx, Engels insiste en la distancia existente entre ciencia de la naturaleza y "ciencia" del hombre, determinación social y determinación natural. La crítica de la economía política se mantiene, para él, del lado de la historia y la cultura. En la medida en que las ciencias de la complejidad (teoría de los sistemas y teoría del caos) comprometen un nuevo paradigma holista del saber científico, la querella puede parecer fuera de moda. En el siglo pasado, la defensa intransigente de la relación específica de una ciencia con su objeto participa de una lucha necesaria por emancipar a los procedimientos científicos de su envoltura ideológica. En contra de los prejuicios, conviene, pues, hacer justicia a Engels cuando rechaza la fusión de la economía y la física en nombre de un entusiasmo energeticista impaciente, o cuando se rebela contra la extensión spenceriana de la "lucha por la vida" a las ciencias humanas. Su discurso se mantiene inscripto en la gran división entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas y sociales (habla de la economía política como de una "ciencia histórica") que domina entonces la clasificación de las ciencias. Las "ciencias de la naturaleza" (mecánica, física, química) tienen por objeto "el estudio de las diferentes formas del movimiento"[47]. La mecánica no conoce más que cantidades; la física y la química afrontan la conversión de cantidad en calidad. El organismo vivo es "seguramente la unidad superior que engloba en un todo mecánica, física y química, en donde la trinidad ya no puede ser disociada". El problema es, precisamente, comprender cómo conocimientos complejos, como la crítica de la economía po-

47. Carta a Marx, 30 de mayo de 1873.

lítica, la ecología y la historia, articulan los saberes que la razón clasificatoria separa. Según sus trabajos, Engels parece más inclinado que Marx a respetar la autonomía de las ciencias duras y positivas. Después de haberse retirado de los asuntos comerciales y de haberse instalado en Londres, anuncia haber emprendido "una 'muda' completa en punto a las matemáticas y a las ciencias naturales"[48]. Contra toda tentación idealista, sostiene sin embargo que el conocimiento científico, incluida la matemática, está arraigado en la historia a través de la mediación de las necesidades humanas.

Engels le reprocha a Podolinsky, en suma, querer traducir la economía a la lengua de la física y confundir nuevamente la noción física de trabajo (como "medida del movimiento") con su concepto social. Esta crítica es un eco de las polémicas de Marx (en la *Crítica del programa de Gotha*, sobre todo) contra la idealización simplista del trabajador manual, bajo el pretexto de que su trabajo tendría la facultad milagrosa de producir la riqueza como producto cuasi natural más que como producto social. El vínculo entre el trabajo proporcionado y la justa repartición social de los bienes puede desembocar en un socialismo ilusorio de la distribución en lugar de atacar las raíces de la explotación.

Engels reacciona tanto más vivamente cuanto que la termodinámica, transpuesta sin precaución al campo económico, puede amenazar a la teoría del valor trabajo. Cuida preservar la distinción entre trabajo económico y trabajo mecánico. Habiendo registrado los parentescos formales entre las teorías de la energía y la del valor, comprende correctamente que la confusión de las dos podría llevar, por extensión de la ley de la entropía, a la idea de una plusvalía negativa, de una pérdida total que amenaza la coherencia misma de la relación de explotación como respuesta al enigma de la ganancia y la acumulación. A través de la cuantificación energética del intercambio social, se puede en efecto

48. Friedrich Engels, Introducción al *Anti-Dühring*, *op. cit.*

llegar a la conclusión de que el trabajador consume más energía de la que es capaz de restituir a través de su propio trabajo productivo. En ese caso, el misterio de la acumulación permanecería intocado, a menos de concebirla como una pura extracción física y una desacumulación de las reservas naturales. Refutando por la reducción al absurdo la hipótesis de Podolinsky, Engels señala que el hombre no podría desarrollar con su trabajo una energía superior a la contenida en su consumo, siendo su rendimiento energético necesariamente inferior a 1. La actividad económica puede conducir perfectamente a una producción energéticamente superior al trabajo humano gastado, no en razón de la productividad energética propia del hombre, sino a través de la explotación *social* de la fuerza de trabajo, la extracción y la conversión de otros recursos energéticos, cuya apropiación y repartición están socialmente mediadas por la organización del trabajo.

En el marco específico de un modo de producción históricamente determinado, la hipótesis de Podolinsky no amenaza, pues, a la teoría del valor trabajo. El capital acumulado es, precisamente, cristalización de un trabajo no pagado. Este enfoque permite aclarar los resortes y la dinámica del conflicto social, distinguir intereses antagónicos y tomar partido. A la luz de los principios de la termodinámica, Engels rechaza categóricamente toda teoría energética del valor según la cual "la compatibilidad energética proporcionaría una base científica a la teoría del valor trabajo"[49]: "La medida del valor energético de un martillo, de un tornillo o de una aguja de coser, según los costos de producción, es una imposibilidad pura. En mi opinión es absolutamente imposible querer expresar las relaciones económicas en unidades de medida de la física". Pero una determinación no suprime a la otra. Operan a niveles diferentes. La validez de la teoría del valor en el marco de relaciones de producción específicas no anula el interés de los balances energéticos a otra escala de duración.

49. *Ibid*. pág. 69.

La relación conflictiva de clase moldea la contradicción subyacente entre acumulación y disipación de energía, con el trabajo humano jugando el rol de conversor. Así como la abolición de la explotación de clase no significa mecánicamente el fin de la opresión de sexo, el desanudamiento del primer conflicto no basta para resolver esta contradicción. En otras palabras, los estragos ecológicos no derivan sólo del caos de la competencia capitalista. El ecocidio burocrático es capaz de desastres al menos equivalentes. Si la ecología radical es necesariamente anticapitalista, esa necesariedad no es con toda seguridad suficiente.

Sus críticas alejaron a Engels de hipótesis fecundas. Y esto es tanto más lamentable cuanto que él mismo llegó a poner de manifiesto una problemática ecológica. En su célebre texto sobre *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, escribe particularmente: "[...] no nos dejemos llevar del entusiasmo ante nuestras victorias sobre la naturaleza. Después de cada una de estas victorias, la naturaleza toma su venganza [...]. Así, a cada paso, los hechos nos recuerdan que nuestro dominio sobre la naturaleza no se parece en nada al dominio de un conquistador sobre el pueblo conquistado, que no es el dominio de alguien situado fuera de la naturaleza, sino que nosotros, por nuestra carne, nuestra sangre y nuestro cerebro, pertenecemos a la naturaleza, nos encontramos en su seno, y todo nuestro dominio sobre ella consiste en que, a diferencia de los demás seres, somos capaces de conocer sus leyes y de aplicarlas adecuadamente [...]. Y cuanto más sea esto una realidad, los hombres no sólo sentirán de nuevo y en creciente grado su unidad con la naturaleza, sino que la comprenderán más, y más inconcebible será esa idea absurda y antinatural de la antítesis entre el espíritu y la materia, el hombre y la naturaleza, el alma y el cuerpo [...]". Engels expresa, así, una conciencia aguda de las ambivalencias del progreso: "[...] cada progreso en la evolución orgánica [es] al mismo tiempo una regresión, una evolución que fija una evolución unilateral y excluye la posibilidad de la evolución en muchas

otras direcciones"[50]. El progreso no es mensurable, entonces, en términos de avances y retrocesos, sobre el eje uniforme del curso temporal, sino más bien en términos comparativos, de posibles temporalmente abandonados y de virtualidades nunca perdidas.

El desarrollo nunca es un simple crecimiento cuantitativo. Siempre es, también, una decisión.

En consecuencia, el progreso no debería reducirse a pesar las ganancias inmediatas, indiferente a las pérdidas a mediano y largo plazo. Ahora bien, el capital lleva a su extremo la racionalidad unilateral de los modos de producción pasados que "apuntaron nada más que al logro del efecto útil más inmediato y directo del trabajo. Las consecuencias posteriores, que sólo aparecen después y adquieren efectividad debido a la repetición gradual y a la acumulación, fueron desatendidas por completo". En efecto, "en relación con la naturaleza, como con la sociedad, el modo de producción actual se ocupa predominantemente, *nada más que de los resultados inmediatos, más tangibles*"[51]. Al plantear la cuestión de una "medida común" entre los resultados inmediatos y los efectos lejanos, Engels levanta el espinoso problema de la conmensurabilidad de las necesidades y las riquezas entre generaciones. El cálculo energético no podría aportarle, por sí solo, una respuesta. Puede, en cambio, proporcionar preciosas indicaciones.[52]

En los años veinte se impone la idea de un proceso termodinámico doble (acumulación y disipación de la energía solar) como característica estructural de una comunidad ecológica. Los investigadores soviéticos están entonces en la avanzada de un pensamiento en gestación. En 1926, Vladimir Vernadsky estudia en *La biosfera* la vida terrestre como to-

50. Friedrich Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, *op. cit.*, pág. 244.

51. *Ibid.*, pág. 147.

52. Wilhem Ostwald intentó, en nombre del imperativo energético, redefinir el progreso como el aumento de la disponibilidad de la energía, el reemplazo de la energía humana por otras energías alternativas y el aumento del rendimiento termodinámico en la utilización de la energía.

talidad. Este libro le vale ser considerado como el padre de la ecología global. En 1930 dicho libro merece una reseña firmada por Raymond Queneau en *La Critique social*. Queneau señala "la importancia del estudio cuantitativo de la vida en sus relaciones indisolubles con los fenómenos químicos del planeta". Vernadsky pone el acento en una degradación inquietante que no tendría solución más que en el cambio de los modelos alimentarios y de las fuentes de energía. Numerosos institutos de investigación y enseñanza consagrados a la ecología se abren entonces en la joven república soviética.

En 1930, el cuarto congreso panruso de zoologistas registra "la extraordinaria importancia de la ecología, no solamente por sus aplicaciones, sino también desde el punto de vista teórico". El congreso pide que le sea concedido a la ecología un lugar en las escuelas superiores de agronomía y pedagogía. En 1931, D. N. Kasharov publica un manual sobre la ecología de las comunidades, *Medio ambiente y comunidades*, e impulsa la aparición del *Journal d'écologie et de biocénologie*. Los trabajos de Gause sobre las poblaciones y los nichos ecológicos estudian "la estructura dinámica y evolutiva de las comunidades vivas, en toda la riqueza de las estrategias de sus diversas poblaciones: ataque, defensa, esquiva, huida, cooperación, simbiosis, parasitismo, etcétera"[53]. Si los trabajos de Vernadsky y Gause fueron conocidos y reconocidos casi inmediatamente fuera de la Unión Soviética, no sucedió lo mismo con los trabajos del ucraniano Vladimir Stanchisky. Éste parte del hecho de que "la cantidad de materia viva en la biosfera es directamente dependiente de la cantidad de energía solar transformada por las plantas autótrofas", que constituye "la base económica del mundo vivo". La biosfera estaría ella misma compuesta de subsistemas (biocenosis). El equilibrio dinámico de cada biocenosis se explicaría por la existencia de relaciones definidas y proporcionadas "entre los componentes autótrofos y heterótrofos, entre los herbívoros y los

53. Jean-Paul Deléage, *Histoire de l'écologie*, *op. cit.*, págs. 166-172.

carnívoros, entre huéspedes y parásitos", prácticamente ignorados hasta entonces. En un artículo de 1931, Stanchisky presenta un modelo matemático que describe el balance energético anual de una biocenosis teórica.[54] Su aventura intelectual es quebrada en 1933. Víctima de persecuciones burocráticas, Stanchisky es despedido, luego encarcelado y sus ideas son ocultadas durante largo tiempo.

Esta ecología pionera en el país de los soviets, cuya riqueza puso de manifiesto el Congreso Internacional de Historia de las Ciencias y la Tecnología de 1931, hubiera podido contribuir a la "transformación del modo de vida" prometida en los años veinte. No escapó, sin embargo, a la reacción burocrática. Por razones bastante comprensibles.

- Una ecología consecuente no habría hecho buenas migas con los delirios productivistas de la colectivización forzada y la industrialización acelerada, ni con el frenesí stajanovista de los años treinta.
- Hubiera obligado a pensar el desarrollo de la economía soviética dentro de las coacciones de su ambiente mundial en el momento mismo en que los ideólogos del régimen inventaban "la construcción del socialismo en un solo país".
- Hubiera exigido una verdadera decisión democrática sobre las prioridades y el modo de desarrollo, en contradicción directa con la cristalización de los privilegios burocráticos y la confiscación del poder.
- Finalmente, cierta idea de la interdependencia entre el hombre y la naturaleza, una conciencia de su doble determinación social y natural, hubiera chocado de frente con el voluntarismo burocrático que acababa de decretar al hombre "capital más precioso".

La naciente ecología soviética conoció, pues, la suerte del arte nuevo, el desurbanismo y la pedagogía de vanguar-

54. Ver Jean Batou, "Révolution russe et écologie (1917-1934)", *XXe siècle*, 35, 1992.

dia. Después del Thermidor burocrático, ya no era cuestión de cambiar la vida, sino de "alcanzar y sobrepasar" las performances del capitalismo mismo, según la máxima competitiva del productivismo industrial y deportivo.

Los lectores perspicaces, sin embargo, vislumbraron las perspectivas abiertas. En su presentación de Vernadsky, Queneau insiste en las diferencias entre el tiempo biológico y el tiempo astronómico. En otro número de *La Critique social*, el economista austríaco Julius Dickman busca una relación entre "el agotamiento de los recursos naturales" y la brutalidad de los trastornos sociales que sacuden entonces al planeta. Llega incluso a sugerir que el socialismo sería no el resultado de un desarrollo impetuoso de las fuerzas productivas, sino más bien una necesidad impuesta por el "estrechamiento de la reserva de los recursos naturales" dilapidados por el capital. Pone el acento en las relaciones de reproducción de conjunto: "Es precisamente porque se ha descuidado el punto de vista de la reproducción que uno se equivoca completamente en cuanto a la capacidad de crecimiento de las fuerzas productivas"[55]. Lo que según él caracteriza a la fase actual del capitalismo son menos sus trabas al desarrollo de las fuerzas productivas que su desarrollo "irreflexivo" en detrimento de sus "condiciones de reproducción permanente", que mina las condiciones mismas de existencia del género humano. Por ello habría lugar para considerar con mucho escepticismo la eventualidad de un crecimiento continuo de la productividad del trabajo.

Sinrazones ecológicas de la razón económica

Propuesta por Raymond Lindeman en plena guerra mundial, la noción de ecosistema (como unidad de los intercambios de energía en la naturaleza) inaugura la era de la ecología

55. Julius Dickmann, "La véritable limite de la production capitaliste", *La critique sociale*, N° 9, septiembre de 1933. La reseña que de la obra de Vernadsky hizo Queneau apareció en octubre de 1931 en el N° 3 de la misma revista.

moderna. El vínculo entre la mundialización de la economía y la emergencia de una "ecología mundo" es evidente: "La constitución de un espacio productivo mundial es portadora de la unificación ecológica del mundo". Esta tendencia favorece la creciente toma de conciencia de los riesgos de ruptura en los procesos bioquímicos, en las perturbaciones climáticas y en las evoluciones demográficas. "La civilización humana comporta una serie de procesos cíclicos interdependientes que llevan todos la marca de una tendencia al crecimiento indefinido; todos, con excepción de uno solo: el proceso natural, irremplazable y absolutamente esencial, del aporte de los recursos provenientes de las riquezas minerales y terrestres y de la ecósfera. Un conflicto entre esta tendencia de los sectores de la actividad humana que, en el interior del ciclo, buscan progresar y los límites infranqueables del sector de la naturaleza se vuelve entonces inevitable.[56]" En un contexto marcado por la recesión, por la guerra de los seis días, por el incremento de los precios del petróleo, los años setenta se caracterizan por una toma de conciencia ecologista, por los llamados *outsiders* rebeldes como René Dumont, y por los alertas oficiales del Club de Roma. Nuestras civilizaciones recuerdan que son mortales.

Es claro hoy en día que el modelo de crecimiento y consumo de los países más ricos no es generalizable al planeta entero. La producción de una caloría alimentaria consume en esos países de ocho a diez calorías fósiles. A ese ritmo, el riesgo de "crisis ecológica" se vuelve prácticamente ineluctable: "Cuando las temporalidades de la historia humana prevalecen sobre las temporalidades de la historia ecológica, se cruzan definitivamente los umbrales hacia la no reproducción de los ecosistemas o su entropía creciente"[57].

El debate, con todo, no está cerrado.

Los estudios de la biosfera tienden a mostrar la vulnerabilidad de los equilibrios y los ajustes definitivos. Así, la

56. B. Commoner, citado por Deléage, *Histoire de l'écologie*, *op. cit.*, pág. 270.
57. Jean-Paul Deléage, *op. cit.*, pág. 250.

emancipación de la coacción natural (que nosotros reivindicamos orgullosamente con nuestra libertad) corre el riesgo de ser pagada con un desarreglo irremediable. ¿Pero se debe por ello considerar definitiva la idea de un flujo limitado de materia y de energía disponible?

En la hipótesis según la cual el gasto de energía animal y humana desacumula energía solar acumulada bajo la forma de energía vegetal o fósil, las decisiones industriales, la evolución demográfica y los daños ya provocados aceleran vertiginosamente esa desacumulación. De ahí no resulta, sin embargo, que estemos amenazados de escasez energética absoluta. A escala de la especie humana, el flujo de energía recibida bastaría para responder a los gastos en expansión hasta la extinción de los fuegos solares o el *Big Crunch*. La escasez anunciada es, pues, relativa. Suponiendo que la energía también sea "tiempo almacenado", se trata entonces de un problema de temporalidades. El peligro no es el de una interrupción brusca, sino el del agotamiento de ciertas formas de energía, desacumuladas mucho más rápidamente de lo que se reacumulan. Esto es ciertamente suficientemente grave para que se considere a las políticas energéticas, a las elecciones del curso y a la prioridad que se dé a las energías renovables como otras tantas cuestiones de primera importancia. Pero no es una razón suficiente para ceder a las ideologías crepusculares y a las robinsonadas. Sigue siendo posible que la humanidad descubra otras fuentes de energía y defina otras formas de consumo.

Mientras tanto, una autolimitación consciente y consentida de los gastos es perfectamente contemplable (e indispensable). El problema reside, evidentemente, en esta conciencia y en este consentimiento. Ninguna decisión ecológica consecuente podría ser compatible en efecto con la perpetuación de las desigualdades en las que el sacrificio reclamado a unos compensaría y enmendaría la irresponsabilidad consentida a otros.

Más allá de las peripecias electorales, el debate ecológico tiene el mérito de plantear brutalmente cuestiones

sociales esenciales. Algunas respuestas, en efecto, son no solamente críticas respecto del productivismo capitalista o burocrático, sino resueltamente antiproductivistas y naturalistas. Su lógica podría llevar, así, a lamentar que los progresos de la medicina, al erradicar tal o cual enfermedad, falseen la regulación demográfica natural, ya que, después de todo, en ninguna parte está escrito que la humanidad tenga interés o encuentre placer en vivir cada vez más años y cada vez en mayor número. En esos retornos arrepentidos a una naturaleza alimenticia, a menudo la religiosidad no está lejana.

El escollo no es nuevo. En 1850 Marx da cuenta en la *Nueva gaceta renana* del libro de Daumer, *Die Religion des neuen Weltalters*, típico de un medievalismo nostálgico. La naturaleza y la mujer, escribe Daumer, "son la verdadera divinidad, a diferencia de la humanidad y del macho". La sumisión de lo humano a lo natural, de lo masculino a lo femenino, es "la auténtica, la única humildad, la más elevada y, en verdad, la única virtud y devoción que existe". Ese cambio de perspectiva contiene su grano de legitimidad. La ciencia y la tecnología modernas se han impuesto correlativamente a la exclusión de la mujer del espacio público y del saber. Sus procedimientos y sus categorías están impregnados del monopolio masculino. Marx descubre en Daumer, sin embargo, los acentos de un naturalismo reaccionario. Su réplica es mordaz: "Frente a la tragedia histórica que avanza hacia él, el señor Daumer se refugia en la pretendida naturaleza, es decir, en los estúpidos idilios bucólicos [...]. Daumer intenta reconstruir, bajo forma modernizada, la vieja religión precristiana de la naturaleza [...]. Busca consolar a las mujeres de su miseria burguesa diciéndoles que sus talentos se acaban con el matrimonio, que tienen luego, entonces, que ocuparse de sus hijos, que tienen la posibilidad de amamantarlos hasta los sesenta años, etcétera. El señor Daumer llama a todo esto la sumisión de lo masculino a lo femenino". Aparece así el rostro sombrío de una ecología naturalista, dispuesta a resucitar los cultos paganos a la naturaleza y a combatir

la emancipación de las mujeres en nombre de las funciones naturales de la maternidad.[58]

Los acontecimientos ecológicos son de larga, incluso de muy larga, duración. Una medida común entre su registro temporal y el del intercambio social en un modo de producción determinado no cae por su peso. Desanimado por esta inconmensurabilidad, Jean-Baptiste Say abandona los recursos naturales a un más allá inaccesible a la racionalidad económica: "Las riquezas naturales son inagotables, porque de no ser así no las obtendríamos gratuitamente. No pudiendo ser multiplicadas ni agotadas, no constituyen el objeto de las ciencias económicas". Ese razonamiento es perfectamente circular. Si las riquezas naturales son gratuitas, es porque no son raras. Si no son raras, son inagotables. *Ergo*: las llamadas riquezas naturales no son riquezas económicas.

Say presupone una "economía" definida como gestión de recursos raros. Ahora bien, su noción de gratuidad es una categoría económica (ligada al intercambio de bienes limitados)

58. Las afinidades entre los fundamentalismos verdes y los religiosos no son circunstanciales. André Gorz cita un texto sintomático: "Sería presuntuoso atreverse a predecir dónde se encuentra la falla desde la cual se extenderá el hundimiento. El mundo es víctima de la opulencia en la cual ha vivido a sus propias expensas, pero al hacer esto se renueva también y terminará por reencontrar un poco más de equilibrio con un poco menos de habitantes, belleza y riqueza. Una gran pobreza será la consecuencia necesaria de la opulencia [...]. Sólo la pobreza puede salvarnos [...]: la obligación al renunciamiento. Y ya nadie escogerá por su propia voluntad el estado de pobreza, tanto como las riquezas que queden al alcance de la mano, esta pobreza deberá instaurarse como una suerte ineluctable" (Jürgen Dahl, "La dérnière illusion", *Die Zeit*, 23 de noviembre de 1990, citado por André Gorz en *Capitalisme, écologie, socialisme*, París, Galilée, 1991. Edición en castellano: *Capitalismo, socialismo, ecología*, Madrid, HOAC, 1995.) A los equívocos de una ecología romántica, Gorz opone una racionalidad ecológica consistente en satisfacer lo mejor posible las necesidades materiales con una cantidad tan limitada como sea posible de bienes con valor de uso y de durabilidad elevada, y, de esa manera, movilizando un mínimo de trabajo, capital y recursos naturales: "La búsqueda del rendimiento económico máximo, en cambio, consiste en vender con una ganancia tan elevada como sea posible un máximo de producciones realizadas con el máximo de eficacia, lo que exige una maximización del consumo y de las necesidades".

exportada sin precaución a la esfera "extraeconómica" (según su propia concepción) de la riqueza natural. Lo que es reputado económicamente gratuito, dentro de los límites de un modo de producción determinado, ¿puede serguirlo siendo a otra escala espacio-temporal?

La querella entre la ecología y la economía (tal como la entiende al menos la economía clásica y neoclásica) remite al divorcio entre dos temporalidades heterogéneas: una temporalidad económica ritmada por la reproducción del capital y de la fuerza de trabajo; una temporalidad ecológica regida por la acumulación y el gasto de energía, que es también tiempo almacenado. Al recomendarle a Engels la lectura de un libro de Nikolaus Fraas, "el darwiniano antes de Darwin", sobre el clima y la flora en el tiempo, Marx señala los daños a largo plazo de ciertas formas de agricultura (desertificación). Vuelve a ello en el libro segundo de *El capital*, al insistir en la desarticulación entre la larga duración de la silvicultura y la de la economía mercantil: "El prolongado tiempo de producción (que incluye una extensión relativamente pequeña de tiempo de trabajo), y en consecuencia, *la gran extensión de sus períodos de rotación*, hacen que la forestación no resulte propicia como ramo de explotación privado y por ende capitalista"[59].

Sin llegar todavía a un cálculo en términos de flujo de energía y sin tomar en cuenta el costo energético de los fertilizantes, Liebig busca desde 1840 el paso prometedor de una agricultura de explotación a una agricultura de restitución. Se volvía posible determinar la parte de energía solar transformada en carbono por las plantas. A comienzos de los años 1880, Podolinsky se esforzaba en introducir el problema de la energía dentro de la crítica de la economía política. En su folleto de 1885 *Sur les réserves énergétiques et leur utilisation au service de l'humanité*, Clausius da la voz de alarma a propósito de la "cuestión del carbón": "Nosotros consumimos esas reservas ahora y nos comportamos como herederos pródigos".

59. Karl Marx, *El capital*, *op. cit.*, libro segundo, t. II, pág. 196.

Los descubrimientos relativos a la transformación y a la disipación de la energía no tuvieron, sin embargo, repercusiones inmediatas sobre la teoría económica. Los obstáculos a la "crítica de la ecología política" eran considerables, el desarrollo del capitalismo favorecía la división del trabajo y la creciente potencia de la razón instrumental. Desgraciadamente, la difusión del marxismo militaba en el mismo sentido. Los teóricos ortodoxos de la II Internacional mayoritariamente concebían a la naturaleza, en efecto, como una ganga ofrecida graciosamente a la humanidad soberana. Positivismo y cientificismo obligan.

El capital vive al día, en la inmediatez del goce y la despreocupación por el mañana. Sólo la burocracia puede rivalizar con su egoísmo de cortos alcances. Contra su pretensión a la eternidad, la ecología política emite un veredicto implacable. Frente a los prejuicios del fetichismo mercantil, constituye un antimito temiblemente eficaz. Así, el mercado no satisface las necesidades, sino la demanda. Así, la moneda no es lo real, sino su representación fantástica. Así, la utilidad colectiva no es reducible a una suma de utilidades individuales. Así, lo económico no necesariamente implica lo social, y las ganancias del día no necesariamente hacen los empleos del mañana. Así, en fin, la esfera de la economía mercantil no equivale a la biosfera: nunca es más que una pequeña burbuja cuya racionalidad parcial funciona en detrimento del conjunto.[60]

60. "Mientras que la naturaleza maximiza las reservas (la biomasa) desde un flujo dado (la irradiación solar), la economía maximiza los flujos mercantiles al agotar las reservas naturales no mercantiles, cuya disminución, al no aparecer en ningún balance económico, no ejerce ninguna acción correctora sobre dichos flujos. Mientras que la naturaleza obedece a una lógica de la interdependencia y la circularidad, la decisión económica se apoya en una relación causal lineal simple al confrontar la variación de un gasto y un resultado. Ahora bien, según esta lógica, todo elemento introducido en la esfera económica se propaga por los diferentes compartimientos de la biosfera y continúa hasta cumplir ahí su obra." (René Passet, "Limites de la régulation marchande", *Le Monde diplomatique*, junio de 1992).

El "reduccionismo mercantil" hace como si los flujos reales y monetarios, intercambiándose entre sí, obedecieran a una misma lógica. Bastaría entonces con "internalizar" el costo social del gasto ecológico para restablecer la armonía de la regulación mercantil. Tal solución supone compatibles la optimización mercantil y la reproducción del medio natural sobre la base de una medida común, la energía como "denominador común de todos los bienes pertenecientes o no a la esfera mercantil". Todo bien material sería expresable, entonces, a través de la cantidad de energía que encierra.[61]

El problema, objeta René Passet, es que "la esfera económica y la biosfera nunca han funcionado según la misma lógica, y que, si se podía ignorar ese hecho mientras la primera no amenazara la existencia de la segunda, ya no sucede lo mismo hoy en día: en los ritmos naturales que se despliegan y se armonizan a lo largo de los milenios (y algunas veces de millones de años), la gestión económica introduce la ruptura de las maximizaciones breves, ruptura cuyos efectos sólo se harán sentir sobre las generaciones venideras"[62] .Esta crítica invoca una medida no mercantil, ajena al dominio de una economía autómata sin conciencia política ni escrúpulo social. Se trataría de volver a incrustar a la economía en una totalidad de determinaciones ecológicas y sociales. Sin reemplazar completamente a la información monetaria, criterios tales como los balances-materia y los balances energéticos proporcionarían información ignorada por la racionalidad mercantil. La inserción de la economía en un conjunto ecosocial exigiría, así, "una gestión normativa bajo coacción"; en otras palabras, una decisión cívica determinada por las necesidades e inscripta en el tiempo largo debería prevalecer sobre los automatismos mercantiles.

La noción de "gestión normativa", así como la dimensión temporal inscripta en las nociones confusas de desarro-

61. René Passet, *l'Économique et le vivant*, París, Payot, 1979.

62. René Passet, "Régulation marchande au temps des pollutions globales", en *Le monde est-il un marché?, Actuel Marx*, París, PUF, 1991.

llo durable o sostenible, resucita para algunos el espectro de la planificación burocrática. Esta es una de las principales quejas liberales contra la ecología radical. Oponiéndose a los efectos de la competencia ciega, esta noción despertaría nuevamente los viejos fantasmas de la planificación totalitaria. La gestión ecológica normativa corre los mismos riesgos, en efecto, que la planificación socialista. La misma puede revestir la forma de un nuevo autoritarismo tecnocrático o la de una planificación autogestionaria y democrática a inventar.

René Passet es perfectamente lógico. La previsión a largo plazo, el ahorro de recursos no renovables y la definición de un nuevo modo de consumo implican un trastrocamiento del modo de producción mismo y son incompatibles con la dictadura de criterios mercantiles a corto plazo. Sólo una democracia política radical podría introducir un término medio entre esferas sin medida común inmediata. Tal es precisamente el nudo de la cuestión: "El hecho fundamental que la economía ecológica hace valer contra la economía ortodoxa no es otro que la *inconmensurabilidad*. Somos incapaces de asignar a los bienes que consumimos valores monetarios que tomen en cuenta costos ecológicos actualizados"[63]. A menudo perceptibles a largo, incluso solamente a muy largo plazo, esos costos deberían ser evaluados por las generaciones a las cuales no podemos atribuir nuestras prioridades y nuestros criterios de valor.

¿Cómo contabilizarlos hoy día, con la ayuda de instrumentos de medida que varían ellos mismos con el tiempo? Algunos concluyen resueltamente que la "conmensurabilidad no existe"[64]. No podría existir en efecto en el terreno estrecho de "la economía política". Al poner al desnudo la relatividad histórica de su racionalidad, la crítica ecológica de la economía política refuerza su crítica social. Así, Georgescu-Roegen no se contenta con señalar la parcialidad del punto

63. Joan Martínez-Allier y Klaus Schlüpman, *La ecología y la economía*, *op. cit.*

64. William Kapp, *Les Coûts sociaux dans l'économie de marché*, París, Flammarion, 1976.

de vista económico clásico: revela su incapacidad (ya destacada por Henryk Grossmann) para pensar de otro modo que en términos de equilibrio. Esta impotencia lleva el sello de una epistemología mecanicista datada a la cual la economía analítica, concibiendo el proceso económico como un sistema cerrado, se mantiene fiel.[65]

La construcción de la economía mercantil como sistema cerrado implica, en efecto, una separación entre los factores internos y los factores "externos" al objeto así circunscrito. Las "externalidades" son entonces tratadas como insuficiencias en relación con el ideal de la competencia perfecta, y el ambiente como uno de sus casos particulares. La evaluación monetaria de los bienes y servicios ambientales no expresa más que de manera insatisfactoria su "verdadero valor". Es imposible, en efecto, establecer "correctamente" tal evaluación sin pasar por la producción y el intercambio, por el trabajo abstracto, que funda la conmensurabilidad social de las mercancías. Ya "la economía del bienestar" según Pigou sugería tasas que representaban ya no una medida mercantil, sino una estimación de los costos sociales por el Estado, y así, un juicio directamente político. El impuesto equivale para él a una señal-precio cuya consideración es contemplada para reestablecer la competencia perfecta. Estas tentativas de internalización toman en cuenta perjuicios aproximativamente convertidos en criterios mercantiles, más que los daños durables infligidos a la biosfera según otra escala temporal. Contra los esbozos de economía social, la racionalidad competitiva y la búsqueda de la ganancia máxima llevan constantemente a las empresas a externalizar los costos y a internalizar los beneficios. El establecimiento extrae-

65. "No hay concepción más alejada de una interpretación correcta de la realidad. Incluso si sólo se considera el aspecto físico del proceso económico, éste no es circular sino unidireccional. Bajo este ángulo, también, el proceso económico está constituido por una transformación constante de una baja entropía en una entropía elevada, es decir, en un despilfarro irrevocable." (Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process*, Londres, 1971.)

conómico de una "norma ambiental" sigue siendo, entonces, una operación incierta que, en última instancia, deriva de arbitrajes democráticos.[66]

La miserable medida de toda riqueza

Se pueden conjugar racionalidades distintas sin confundirlas, como hace André Gorz al asignar a la baja tendencial de la tasa de ganancia un fundamento ambiental. El rendimiento decreciente o el agotamiento relativo de los recursos naturales puede involucrar indirectamente una elevación de la composición orgánica del capital. Pero el efecto ambiental no irrumpe sin mediaciones en las tendencias específicas de la acumulación capitalista. Se expresa por intermedio de sus categorías conceptuales específicas (composición orgánica, plusvalor, tasa media de ganancia), en cuya formación los balances energéticos no podrían intervenir directamente. La inconmensurabilidad entre el nivel económico y el nivel ecológico no es absoluta. Es real, sin embargo, en el marco del modo de producción capitalista y testimonia con ello sus límites históricos.

El pasaje ya largamente citado de los *Grundrisse* ilustra la amplitud del punto de vista de Marx sobre este tema. A medida que se desarrolla la producción industrial, que se vuelve más compleja la organización del trabajo y que el trabajo mismo incorpora más saber social acumulado, "la creación de riqueza" mantiene una relación cada vez más lejana con "el tiempo de trabajo inmediatamente gastado para producirla". Dicha riqueza depende "del nivel general de la ciencia y del progreso de la tecnología": "La riqueza real se manifiesta más bien en la extraordinaria desproporción entre el tiempo de trabajo utilizado y su producto, así como en la discordancia cualitativa entre un trabajo reducido a una abstracción pura y la fuerza del proceso de producción que

66. William Kapp, *Les Coûts sociaux dans l'économie de marché*, *op. cit.*

controla". El trabajador vivo se vuelve cada vez más ajeno al trabajo mismo. Es rechazado "al lado del proceso de producción, en lugar de ser su agente esencial".

La explosiva consecuencia de esta transformación es que la medida misma de toda riqueza (y, en consecuencia, la medida común de toda relación social que une entre sí trabajos aislados y parcelarios) se vuelve irrisoria y "miserable": "El robo del tiempo de trabajo ajeno sobre el que descansa la riqueza actual aparece como *una base miserable* comparada con aquella recientemente desarrollada, que ha sido creada por la gran industria misma. Desde el momento en que el trabajo bajo su forma inmediata ha dejado de ser la gran fuente de riqueza, el tiempo de trabajo cesa necesariamente de ser su medida y, como consecuencia, el valor de cambio deja de ser la medida del valor de uso [...]. Por un lado, pues, [el capital] da vida a todos los poderes de la ciencia y la naturaleza, así como a los de la combinación y la comunicación sociales, para hacer que la creación de riqueza resulte independiente (relativamente) del tiempo de trabajo que ahí es destinado. Por otro, quiere medir en tiempo de trabajo esas gigantescas fuerzas sociales así creadas y encerrarlas dentro de los límites requeridos para conservar como valor el valor ya creado". Esta base miserable lleva en sí el desarreglo generalizado de la relación de los hombres entre sí, así como de su relación con la naturaleza.

¡Ahí estamos! El desempleo estructural masivo, el subempleo y la marginalidad generalizadas, y las exclusiones sociales a escala planetaria manifiestan de manera patente lo inadecuado del tiempo de trabajo como medida de las "gigantescas fuerzas sociales". La crítica ecológica agrega a este diagnóstico que el tiempo de trabajo aparece, *a fortiori*, como una unidad de medida demasiado "miserable" para regular los intercambios entre el hombre y la naturaleza o para establecer una relación de solidaridad entre las generaciones. En otras palabras, si es peligroso confundir pura y simplemente las temporalidades y los criterios propios de la economía y la ecología y fusionar sus campos de conocimiento –in-

terdependientes pero específicos–, ambas coinciden en una crítica común de la inconmensurabilidad, en la comprensión de la crisis generalizada de la medida por el tiempo de trabajo y en la exigencia de otra regulación de la relación social. Si se alcanza a establecer un vínculo lógico, orgánico, no formal, entre las metamorfosis del trabajo, el despilfarro acelerado de la fuerza de trabajo y los parámetros de la crisis ecológica planetaria, este encuentro puede convertirse en el punto de partida de una nueva alianza teórica.

Al señalar los límites de la economía política, la crítica ecológica pondría en evidencia, según Joan Martínez-Allier, dos fallas de la teoría marxiana.

1) "El punto de vista ecológico enjuicia la noción de fuerzas productivas, pero no propone nuevas teorías del valor económico." Da una definición más adecuada del concepto de fuerzas productivas, al proporcionarle "una clara referencia empírica". Una acepción no crítica de esta noción de fuerzas productivas habría alimentado las quimeras de un comunismo donde el comodín de la abundancia suprimiría las contradicciones de la distribución y el problema de una información no monetaria. Marx, en efecto, no define a las fuerzas productivas. Procediendo a través de determinaciones, la mayor parte del tiempo se contenta con un inventario descriptivo, que comprende tanto las materias primas, los equipamientos técnicos y la organización del trabajo como el desarrollo del saber científico y las condiciones institucionales de su producción. Como las clases sociales o el trabajo productivo, las fuerzas productivas no tienen, pues, ni el mismo contenido ni la misma significación según se les considere *en sentido amplio*, común a diferentes modos de producción, o *en sentido específico al modo de producción capitalista. Productivas desde el punto de vista del capital*, pueden revelarse destructoras para el futuro de la humanidad.

A medida que se pasa de las determinaciones más abstractas (naturales y técnicas) a las más concretas (incluyendo la relación social de trabajo, la producción y la aplicación de

los conocimientos científicos, etcétera), la contradicción ya no concierne solamente a las fuerzas productivas y a las relaciones de producción. Se inscribe en el centro mismo de las fuerzas productivas y pone en juego nociones tales como crecimiento y desarrollo. Se trata, en efecto, de "los crecimientos sin desarrollo", donde el arrebato cuantitativo de la razón instrumental niega sus finalidades sociales.

La idea de una transformación de las fuerzas potencialmente productivas en fuerzas efectivamente destructivas en otro registro temporal, es indiscutiblemente más fecunda que el esquema mecanicista de la oposición entre desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción que lo traban. Esta idea abre la vía a una elaboración crítica del concepto mismo de progreso, como "progreso diferenciado" (según una fórmula de Ernst Bloch), opuesto a la abstracción unilateral de las ilusiones de progreso.

2) Buscando en el cálculo energético "una contribución a las críticas de las teorías de valor", Joan Martínez-Allier contradice parcialmente su propia profesión de fe: "Nosotros, economistas ecologistas, no proponemos una nueva teoría del valor: cuestionamos la conmensurabilidad, sea en términos de precio, de calorías o de tiempo de producción".[67] Al tiempo que afirma la inconmensurabilidad de temporalidades heterogéneas entre sí, no saca las conclusiones lógicas que se imponen. La teoría del valor trabajo no pretende fundar una nueva ciencia económica. Se mantiene como un saber negativo, una crítica de la economía política inmanente a su objeto específico (la economía como esfera separada), llamada a extinguirse en su superación. La crítica ecológica, en términos de balances-materia o energía, exige, por el contrario, un cambio de terreno, una superación de la economía política desde el punto de vista de la biosfera. Se sitúa en otro plano lógico y deriva de una racionalidad distinta a la de la teoría del valor, racionalidad que no debería invalidar en su propio nivel de determinación.

67. Joan Martínez-Allier y Klaus Schlüpman, *La ecología y la economía*, *op. cit.*

Del restablecimiento del ser vivo en su unidad orgánica, Gaia surge como una seductora y poética hipótesis. El hombre ya no está separado de su ambiente, sino intrincado como la parte en el todo. Sea, pues, la envolvente y cariñosa Gaia. Pero una diosa sigue siendo una diosa. El rechazo declarado del antropocentrismo alimenta a pesar suyo el reencantamiento antropomórfico de la naturaleza reconvertida en mujer, misteriosa y maternal como corresponde. Una religiosidad disimulada se desliza hasta en las palabras, de la que el propio padre de Gaia se inquieta: "De ninguna manera considero a Gaia como un ser sensible, un sustituto de Dios [...]. Cuando escribí mi primer libro sobre Gaia, escribe James Lovelock, de ningún modo tenía la idea de que sería considerada como una obra religiosa. Por más que creo que el sujeto principal de este libro es la ciencia, nadie duda que numerosos lectores opinaron de manera diferente. Las dos terceras partes de las cartas que entonces recibí y que sigo recibiendo tienen que ver con el sentido de Gaia en el contexto de la fe religiosa"[68].

Su inquietud parece tanto más justificada cuanto que la denuncia de la libertad humana como factor de perturbación del ecosistema puede llevar a "nuevas alianzas" inesperadas, entre las cuales el control autoritario de los nacimientos, la esterilización forzada, el rechazo de las técnicas procreativas (no en función de su lógica mercantil, sino en nombre de la naturaleza opuesta a lo artificial), las campañas contra la contracepción y el derecho al aborto en nombre de la naturalidad de las funciones maternales constituyen otras tantas premisas. Más generalmente, no es fortuito que el naturalismo radical pueda desembocar en un "realismo" antihumanista: "Nuestra solicitud humanista hacia los pobres de los barrios pauperizados de las grandes ciudades o del tercer mundo y nuestra obsesión cuasi obscena por la muerte, el

68. James Lovelock, *Les Ages de Gaïa*, París, Laffont, 1990. Ver al respecto, el artículo de R. Lochead y C.-A. Udry, "La vie en retour... d'une rupture", *La Brèche*, número especial del 17 de enero de 1992, Lausana.

sufrimiento y el dolor –como si como tales fueran maléficos–, todos esos pensamientos desvían a la mente del problema de nuestra dominación ruda y excesiva del mundo natural"[69].

Cambio de rumbo y de prioridad.

Último acto de la revolución copernicana y darwiniana.

Final del gran sueño prometeico. Expulsado del centro del mundo hacia sus límites sin borde, el hombre ya no es el secreto del hombre, ni su contraseña. Sus miserias, sus epidemias, sus sufrimientos y su muerte no son más que peripecias y vicisitudes de un gran equilibrio, sin entendimiento ni voluntad, del que ya se espantaba Leibniz. Fueron necesarios el egoísmo furioso, la pretensión y el orgullo del animal humano para concederse tal prelación en el corazón de Gaia, equitativamente abierto a todas sus criaturas. Siguiendo la lógica, la naturaleza termina por tener anchas las espaldas. Si su relación con los hombres pasa siempre por la mediación de la relación de los hombres entre sí, la proclamada primacía de la naturaleza sobre el hombre sigue siendo coartada de intereses sociales particulares. La Cumbre de la Tierra, de Río de Janeiro, ilustró a su manera la imbricación de la ecología dentro de las relaciones sociales de explotación, dependencia y dominación.

Preñada de varios desarrollos posibles, la ecología no es un nuevo sésamo. Mientras que el "ecodesarrollo" apela a un dominio consciente y colectivo de las ciencias, las técnicas y las decisiones de producción y consumo, y en consecuencia, a una opción democrática radical y a un razonamiento de conjunto que se niegue a reducir la ecología al papel de simple muleta de un progreso deforme, la "ecocracia" podría tomar, por el contrario, las formas de un ambientalismo reformista y tecnocrático, perpetuando bajo el pretexto del peritaje la falta de compromiso y de responsabilidad del ciudadano. La ecología no permite responder a la cuestión de quién decide y en función de qué criterios. Cuando la comunidad científica se divide, la competencia no debería pretender resolver por sí sola la controversia.

69. *Ibid.*

La ecología no escapa a la política. La alternativa entre ecología naturalista y ecología política remite a problemas de fondo. Donde existe el riesgo de que las falsas evidencias obnubilen el entendimiento. El término mismo de ecología tiende a acreditar la idea de una disciplina científica bien definida y establecida. Popper la hubiera clasificado, sin embargo, al mismo nivel que el marxismo o el psicoanálisis, entre las ciencias irrefutables, y, de esa manera, entre las no ciencias. El objeto específico de lo que se anuncia como ecología es, cierto, difícil de delimitar. Sea que la ecología tienda a especificarlo y coquetee con las disciplinas parciales ya constituidas. Sea que se asuma como conocimiento de una totalidad orgánica y tienda a erigirse en metahistoria, en metaciencia y en metafísica, todo a la vez.

Entre esas dos opciones, la ecología, más modestamente, debería definir sus relaciones con la economía y con las teorías existentes. Desde el punto de vista del tiempo largo, Jean-Paul Deléage considera a los sistemas energéticos como determinantes pesados, comunes a diferentes sistemas productivos. Un sistema energético puede subordinar a diversos modos de producción. De esa manera, la energía nuclear determinaría la dinámica tanto de las economías capitalistas de mercado como la de las economías burocráticas de mando.[70] Nutrida por los trabajos históricos sobre el tiempo largo, esta hipótesis comparte sus paradójicas consecuencias. Autores como Pierre Chaunu o Emmanuel Le Roy Ladurie, que le reprochan a Marx su determinismo económico, caen así en un ultradeterminismo climatológico, geológico y demográfico, al punto de reducir el acontecimiento a una peripecia accidental, de la que, históricamente, ya no habría nada más que decir. Proponiendo periodizaciones largas, donde se borran las diferencias entre los modos de producción y donde se desdibujan decisiones sociales *esenciales a escala humana*, el

70. Jean-Paul Deléage, en colaboración con Jean-Claude Debeir y Daniel Hémery, *Les Servitudes de la puissance, une histoire de l'energie*, París, Flammarion, 1987.

ultradeterminismo ecológico y energético tendría consecuencias análogas. La crítica de la economía política quedaría sepultada, entonces, en el océano sin fondo ni orillas de la ecología general. Si la elección energética del molino de viento o de lo nuclear ha embarcado irreversiblemente y por varios siglos a la humanidad en una aventura de la que ya no tiene el dominio, las responsabilidades propiamente políticas, fuertemente condicionadas y terriblemente limitadas, ya no se ejercen más que al margen. Sólo se trataría de moderar los efectos inmediatos de un crecimiento de rapiña y de rezar para conjurar la catástrofe final.

A menos de invertir el propósito y de reivindicar, en nombre de una crítica de la ecología política, el aumento de la libre responsabilidad y de la responsable libertad para el hombre como "ser natural humano".

Al afirmar la identidad del humanismo y el naturalismo consecuente, el joven Marx contemplaba al comunismo como un *naturalismo consumado*. "El comunismo como superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoenajenación humana y, por tanto, como real apropiación de la esencia humana por y para el hombre; por consiguiente, como total retorno del hombre a sí mismo, como hombre social, es decir, humano, retorno total, consciente y llevado a cabo dentro de toda la riqueza del desarrollo anterior. Este comunismo es, como naturalismo consumado = humanismo y, como humanismo consumado = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y con el hombre, la verdadera solución del conflicto entre existencia y esencia, entre objetivación y propia manifestación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el secreto descifrado de la historia y que se sabe como esta solución."[71]

Esta superación histórica de las antinomias filosóficas implica una conclusión audaz para el conocimiento científico: "La sociedad es, por tanto, la cabal unidad esencial del

71 Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, *op. cit.*, pág. 617.

hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo consumado del hombre y el humanismo consumado de la naturaleza [...]. La historia es de por sí una parte real de la historia natural, de *la transformación de la naturaleza en hombre.* La ciencia natural se convierte más tarde en la ciencia del hombre y, a su vez, *la ciencia del hombre englobará a la ciencia natural y sólo habrá, así, una ciencia*"[72]. Cualquiera que se quede con la idea de un Marx cientificista, que erige a las ciencias positivas de la naturaleza en modelo absoluto de cientificidad, no puede más que verse desconcertado por esta perspectiva. La misma altera la gran frontera clasificatoria entre ciencias experimentales y ciencias humanas, naturales y sociales, nomográficas e ideográficas. La idea de una socialización integral de la naturaleza, "de la transformación de la naturaleza en hombre", sugiere que las ciencias de la naturaleza estarían llamadas a fundirse en la ciencia del hombre. No es eso, sin embargo, lo que Marx dice. Señala, más bien, una tercera vía, la de una envolvimiento recíproco, donde las ciencias de la naturaleza "se convertirán" en la ciencia del hombre que las "engloba". Este credo epistemológico traduce una estrategia cognoscitiva. Mientras que el naturalismo inconsecuente subordina las ciencias del hombre a una metaciencia natural, el "naturalismo consecuente" hace de la naturaleza socializada el objeto de conocimiento verdadero.

Marx vuelve a ello unos meses más tarde en *La ideología alemana*: "Conocemos *sólo una ciencia, la ciencia de la historia.* Se puede enfocar la historia desde dos ángulos, se puede dividirla en historia de la naturaleza e historia de los hombres. Sin embargo, las dos son inseparables: mientras existan los hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionan mutuamente". Esta idea participa de la ruptura con Feuerbach. La naturaleza anterior a la historia humana "fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no existe ya hoy en parte alguna".

72. *Ibid.*, págs. 619 y 924.

En lo sucesivo, esta naturaleza está humanizada e historizada por el trabajo humano. Si se entiende por naturaleza no solamente a la tierra y su ambiente inmediato, sino al universo, la hipótesis es factualmente falsa. Sigue siendo pertinente en una concepción inspirada en Vico y en su "ciencia nueva", donde la parte conocible de la naturaleza es precisamente la de la naturaleza humanizada por el trabajo; aquella donde la praxis ha impreso su sello reconocible.

Desde este punto de vista, no debería haber separación definitiva entre naturaleza y sociedad. Contra su propia afirmación repetida, según la cual la determinación social no anula la determinación natural, Marx parece considerar, así, que no existe ningún límite natural por fuera de los límites sociales. Es al menos la interpretación de Lukács, quien, en una etapa determinada del desarrollo histórico, reduce la naturaleza a categoría social: "La naturaleza es *una categoría social*, esto es: siempre está socialmente condicionado lo que en un determinado estadio de desarrollo social vale como naturaleza, así como la relación de esa naturaleza con el hombre y la forma en la cual éste se enfrenta con ella y, en consecuencia, la significación de la naturaleza en cuanto a su forma y su contenido, su alcance y su objetividad"[73]. Asumiendo la parte activa del idealismo, esta interpretación subjetiviza a la naturaleza al reducirla a su auto-organización bajo el efecto de la praxis histórica. Inversamente, la ortodoxia positivista del marxismo estalinizado reduce la praxis histórica a un simple aspecto de las relaciones naturales objetivas.

Esta doble tentación es el reflejo de una dificultad no superada, en la cual la relación incierta entre naturaleza e historia recubre la relación completamente problemática entre lo muerto y lo vivo, entre la naturaleza como forma universal de "la materia no viva en movimiento" (Engels) y la historia como auto-organización dinámica de la materia viva. En el horizonte epistemológico de su época, Marx no funda la unidad de la ciencia, como lo hará ulteriormente Carnap,

73. Giorgy Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969.

sobre la reducibilidad de todo razonamiento científico a su modelo físico. Tampoco se resigna a la gran división entre ciencias físicas e históricas. Se instala en una contradicción real. La unidad de la ciencia no debería ser arbitrariamente proclamada. Ella misma es un proceso histórico de unificación mediada entre sujeto y objeto.

Así comprendida, la perspectiva "de una sola ciencia" es más bien confirmada por las profundas tendencias epistemológicas de nuestro tiempo: acercamiento de las ciencias de lo vivo y las ciencias sociales gracias a las teorías de la información y los sistemas, intercambios y confrontaciones entre subsistemas económicos abiertos sobre los sistemas ecológicos (ecosistemas y biosfera), dialéctica estructural y hermenéutica, desarrollo de las ciencias de la forma.[74]

La crítica de la economía política no pretende fundar una ciencia general de la economía. Se quiere crítica del capital. A ese nivel, no podría agotar los constreñimientos de las determinaciones naturales y poner punto final al tormento de la materia.

La crítica de la ecología política, por su lado, no debería, en todo rigor, absorber a la crítica de la economía política. Una y otra pueden, en cambio, anudar una relación fecunda desde temporalidades diferentes. Su diálogo es, entonces, rigurosamente incompatible con los cánones del "individualismo metodológico", el cálculo del interés privado ignorando por principio la relación universalista y altruista entre las generaciones: "La teoría económica, al basarse solamente en los intercambios entre agentes cuya conducta descansa en la racionalidad postulada y el cálculo utilitarista, es incapaz de tratar la asignación intergeneracional de los recursos agotables"[75].

74. Esta analogía entre la economía y las "ciencias de la vida" (de preferencia con las ciencias mecánicas) fue señalada desde comienzos de siglo por investigadores tan diferentes como K. Boulding, Daly, René Passet, James Lovelock y Benoît Mandelbrot.

75. Joan Martínez-Allier y Klaus Schlüpman, *La ecología y la economía*, *op. cit.*, pág. 209.

A falta de conmensurabilidad monetaria, esta relación debe ser pensada en términos éticos, estéticos o simplemente políticos. Cuando se trata de utilizar y de distribuir recursos agotables, es en efecto imposible separar la eficacia económica del criterio social. Encontramos, así, pensamientos que no admiten la idea de economía a secas, de economía totalmente desnuda, de lógica mercantil bruta. Recibimos de nuevo el mensaje del convencional Coupé de l'Oise hablando de "economía social", o del historiador Edward P. Thomson hablando de "economía moral".[76] Social o moral, esta economía es irreductible tanto a la sola medida monetaria como a la sola medida energética. Se esfuerza en agarrar los dos extremos a través de la decisión democrática. Si se renuncia a las ilusiones tanto de una socialización integral de la naturaleza como de una naturalización integral del hombre, la contradicción aparece en su terca realidad.

Imposible escapar, entonces, a los tormentos de la materia.

El conocimiento introduce un principio de evolución (de información, auto-organización, entropía negativa) contradictorio con las sombrías predicciones termodinámicas. La cuestión es saber si, como en la evolución de las especies, este "efecto reversivo" de la conciencia colectiva es o no susceptible de resolver la antinomia entre economía y ecología. En otras palabras, si *la economía moral y, por último, política* puede armonizar los ritmos de renovación de los recursos naturales, de las extracciones autorizadas y de autodepuración de los medios, a la espera del descubrimiento de nuevas energías renovables o del medio de reciclar la gran masa de energía improductivamente disipada.

76. En *La Théorie des besoins chez Marx*, Agnes Heller señala igualmente que la categoría de las necesidades transgrede los límites de la economía política en el hecho de que, precisamente, sutura, a través de la historicidad de las necesidades, lo natural y lo social. Opera, en consecuencia, como una especie de categoría crítica del horizonte de la economía política y de categoría transitoria hacia el horizonte del comunismo.

"La riqueza real de la sociedad y la posibilidad de ampliar constantemente el proceso de su reproducción no dependen de la duración del plustrabajo, pues, sino de su productividad y de las condiciones más o menos fecundas de producción en que aquél se lleva a cabo. De hecho, el reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían sus necesidades; pero al propio tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero éste siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica."[77]

Atribuir a Marx una concepción profética del fin de la historia en el reino de la libertad es un lugar común. Esta trivialidad descansa en una interpretación trivial de la "necesidad" confundida con la fatalidad. Hemos visto que la necesidad no es en él la certeza positiva del porvenir, sino la

77. Karl Marx, *El capital*, *op. cit.*, libro tercero, t. III, vol. 8, pág. 1044.

percepción negativa de los límites íntimos del capital. La crítica de la ecología política refuerza la de la economía política. El capital puede sobrevivirse y descomponerse en el férreo círculo de esos límites, sin llegar a transgredirlos. No puede cambiar de escala y de dimensión sin convulsiones porque es incapaz de engendrar las nuevas medidas sociales que permitan armonizar las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza.

La explotación mercantil de la fuerza de trabajo y la reducción de las relaciones sociales a la medida común del tiempo de trabajo social revela la pérdida de funcionalidad profetizada por los *Grundrisse* a través de un desempleo masivo endémico, nuevas situaciones precarias y marginalidades, y crisis de sobreproducción, pero también a través de la inconmensurabilidad creciente de actividades sociales no reducibles al trabajo abstracto. Ya era así en la obra de arte, cuyo valor mercantil es determinado especulativamente, sin relación concebible con el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción. Hay cada vez más, así, trabajos intelectuales y científicos: "Si el proceso productivo se vuelve esfera de aplicación de la ciencia, entonces la ciencia se vuelve, inversamente, una función del proceso productivo [...]. En tanto que producto del trabajo intelectual, la ciencia se encuentra siempre por debajo de su valor. Porque el tiempo de trabajo necesario para su reproducción no tiene ninguna relación con el tiempo de trabajo necesario para su producción original".[78] La economía política se topa, precisamente aquí, con la inconmensurabilidad entre temporalidades heterogéneas (ciclo del capital y ciclos de la naturaleza, relaciones temporales entre las generaciones), y con el carácter *miserable* de sus propias medidas, lo que es confirmado por la crítica ecológica.

78. Karl Marx, *Manuscritos de 1861-1863*, *op. cit.*

Bibliografía general

Althusser, Louis. 1968. *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI.

——. 1975. *Elementos de autocrítica*, Barna, Laia.

——. 1977. *Posiciones*, México, Grijalbo.

——. 1992. *L'avenir dure longtemps*, París, Stock.

——y Étienne Balibar. 1998. *Para leer "El capital"*, Madrid, Siglo XXI.

——, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey y Jacques Rancière. 1996. *Lire le Capital*, París, Presses Universitaires de France.

Anderson, Perry. 1979. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI.

——. 1986. *Tras las huellas del materialismo histórico*, Siglo XXI.

——. 1997. *Las antinomias de Gramsci*, Siglo XXI.

Andréani, Tony. 1989. *De la société à l'histoire*, 2 vols., París, Klincksieck.

Arendt, Hannah. 1981. *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza.

Aron, Raymond. 1970. *Marxismes imaginaires*, París, Gallimard.

Assoun, Paul-Laurent y Gérard Raulet. 1978. *Marxisme et théorie critique*, París, Payot.

Bailly, Jean Christophe. 1998. *Adiós. Ensayo sobre la muerte de los dioses*, México, JGH Editores.

—— y Jean-Luc Nancy. 1992. *La Comparution*, París, Christian Bourgois.

Balibar, Étienne. 1991. *Écrits pour Althusser*, París, La Découverte.

——. 2000. *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Bataille, George. 1987. *La parte maldita*, Barcelona, Icaria.

Bhaskar, Roy. 1993. *Dialectic, The Pulse of Freedom*, Londres y Nueva York, Verso.

Bidet, Jacques. 1984. *Que faire du 'Capital'?*, París, Klincksieck.

——. 1992. *Théorie de la modernité, suivi de Marx et le marché*, París, Presses Universitaires de France.

Blanchot, Maurice. 1976. *La risa de los dioses*, Madrid, Taurus.

Bloch, Ernst. 1977. *El principio de esperanza*, 3 vols., Madrid, Aguilar.

Brohm, Jean-Marie *et al.* 1986. *Marx ou pas?*, París, EDI.

Bujarin, Nicolai. 1972. *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente.

Chavance, Bernard *et al.* 1985. *Marx en perspective*, París, EHESS.

Colletti, Lucio. 1972. *From Rosseau to Lenin*, Londres, New Left Books.

——. 1975a. "Marxism and the Dialectic", en *New Left Review*, Nº 93.

——. 1975b. *Politique et philosophie*, París, Galilée.

——. 1977. "A political and philosophical interview", en *Western Marxism: A critical Reader*, Londres, New Left Books.

——. 1977. *El marxismo y Hegel*, México, Grijalbo.

——. 1984. *Le Déclin du marxisme*, París, Presses Universitaires de France.

Cornu, Auguste. 1967. *Karl Marx y Friedrich Engels. Su vida y su obra*, 3 vols., La Habana, Instituto del Libro.

De Giovanni, Biagio. 1984. *La teoría política de las clases en "El capital"*, México, Siglo XXI.

Della Volpe, Galvano. 1972. *Rousseau y Marx*, Barcelona, Martínez Roca.

——. 1977. *La Logique comme science historique*, Bruselas, Complexe.

Denis, Henri. 1984. *Logique hégélienne et système économique*, París,

Presses Universitaires de France.

Derrida, Jacques. 1995. *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta.

D'Hont, Jacques. 1974a. *De Hegel a Marx*, Buenos Aires, Amorrortu.

—— (ed.). 1974b. *La Logique de Marx*, París, Presses Universitaires de France.

Dognin, Paul-Dominique. 1977. *Les Sentiers escapés du Capital*, 2 vols., París, Cerf.

Dosse, François. 1990. *Historia del estructuralismo*, 2 vols., Barcelona, Anagrama.

Duménil, Gérard. 1978. *Le Concept de loi économique dans 'Le Capital'*, París, Maspero.

Dussel, Enrique. 1985. *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI.

——. 1988. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, México, Siglo XXI.

Economie et Societe, Nros. 6/7. 1994. "Marx et la fin de la préhistoire", Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.

Elster, Jon. 1991. *Una introducción a Karl Marx*, Madrid, Siglo XXI.

Farjoun, Emmanuel y Moshe Machover. 1981. *Laws of Chaos*, Londres, New Left Books.

Fausto, Ruy. 1986. *Marx, logique et politique*, París, Publisud.

Furet, Francois. 1992. *Marx y la Revolución Francesa*, México, Fondo de Cultura Económica.

Godelier, Maurice. 1967. *Racionalidad e irracionalidad en la economía*, México, Siglo XXI.

——. 1984. *Lo ideal y lo material*, Madrid, Taurus.

Goldmann, Lucien. 1962. *Investigaciones dialécticas*, Caracas, Imprenta Universitaria.

——. 1975. *Marxismo y ciencias humanas*, Buenos Aires, Amorrortu.

Gramsci, Antonio. 1984. *Cuadernos de la cárcel*, México, Era.

Grossmann, Henryk. 1975. *Ensayos sobre la teoría de las crisis*, México, Cuadernos de Pasado y Presente.

——. 1979. *La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista*, México, Siglo XXI.

Guibert, Bernard. 1986. *La Violence capitalisée*, París, Cerf.

Habermas Jürgen. 1981. *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus.

——. 1989. *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1969. *La ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Solar /Hachette.

——. 1971. *Lógica*, Madrid, Ricardo Aguilera.

Heller, Agnes. 1978. *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Península.

Henry, Michel. 1976. *Marx, une philosophie de la réalité*, 2 vols., París, Gallimard.

Hobsbawn, E. J. (ed.). 1979. *Historia del marxismo*, 5 vols., Barcelona, Bruguera.

Hyppolite, Jean. 1955. *Études sur Marx et Hegel*, París, Marcel Rivière.

Jakubowski , Frantz. 1973. *Las superestructuras ideológicas en la concepción materialista de la historia*, Madrid, Ed. Comunicación.

Joshua, Isaac. 1988. *La Face cachée du Moyen Age*, París, La Breche.

Kautsky, Karl. 1973. *Doctrina económica de Carlos Marx*, Buenos Aires, El Yunque Editora.

Kolakowski, Leszek. 1980. *Las principales corrientes del marxismo*, 2 vols., Madrid, Alianza.

Korsch, Karl. 1971. *Marxismo y filosofía*, México, Era.

——. 1973. *L'Anti-Kautsky*, París, Champe Libre.

——. 1975. *Karl Marx*, Barcelona, Ariel.

——. 1982. *Escritos políticos*, 2 vols., México, Plaza y Valdés Editores.

Kosik, Karel. 1976. *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo.

Labica, Georges. 1976. *Le Statut marxiste de la philosophie*, Bruselas, Complexe.

——. 1984. *Le Marxisme-Leninisme*, París, Bruno Huisman.

——. 1987a. *Karl Marx: Les theses sur Feuerbach*, París, Presses Universitaires de France.

——. 1987b. *Le Paradigme du Grand-Homme*, París, La Breche.

—— y Gérard Bensoussan(eds.). 1985. *Dictionnaire critique du marxisme*, segunda edición, París, Presses Universitaires de France.

—— *et al.* 1985. *L'oeuvre de Marx un siecle après*, París, Presses Universitaires de France.

——y Jacques Texier (eds.). 1988. *Labriola d'un siècle à l'autre*, París, Klincksieck.

Labriola, Antonio. 1970. *La concepción materialista de la historia*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

Lazarus, Sylvain. 1993. *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*, París, Presses Universitaires de France.

Lefebvre, Henri. 1973. *Mas allá del estructuralismo*, Buenos Aires, Editorial La Pléyade.

——. 1986. *Lógica formal. Lógica dialéctica*, México, Siglo XXI.

Lenin, Vladimir Ilich. 1972. *Cuadernos filosóficos*, Buenos Aires, Estudio.

Löwy, Michaël. 1973. *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Madrid, Siglo XXI.

——. 1978. *Dialéctica y revolución*, México, Siglo XXI.

——. 1985. *Paysages de la vérité*, París, Anthropos.

Lukács, Georg. 1969. *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo.

——. 1967. *La acumulación del capital*, México, Grijalbo.

——. 1976. *¿Qué es la economía?*, en *Obras Escogidas*, vol. 2, Buenos Aires, Ediciones Pluma.

Maler, Henri. 1994. *L'utopie selon Karl Marx*, París, L'Harmattan.

——. 1995. *Convoiter l'impossible*, París, Albin Michel.

Mandel, Ernest. 1971. *Tratado de economía marxista*, México, Era.

——. 1974. *La formación del pensamiento económico de Marx*, Madrid, Siglo XXI.

——. 1979. *El capitalismo tardío*, México, Era.

——. 1981. "Introduction to Karl Marx", *Capital*, vol. 3, Harmondsworth, Penguin/NLR.

——. 1982. *Marxismo abierto*, Barcelona, Grijalbo.

——. 1986. *Las ondas largas del desarrollo capitalista*, Madrid, Siglo XXI.

——. 1985. *El capital, cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx*, México, Siglo XXI.

—— (ed.). 1984. *Ricardo, Marx, Sraffa*, Londres, Verso.

Markus, Gyorgy. 1982. *Langage et production*, París, Denoël.

Marx, Karl. 1968. *Manuscritos del 44*, Madrid, Alianza.

——. 1970. *La miseria de la filosofía*, Buenos Aires, Signos.

——. 1968. *La lucha de clases en Francia*, Buenos Aires, Claridad.

——. 1972. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires, Polémica.

——. 1975. *Contribución a la crítica de la economía política*, Buenos Aires, Ediciones Estudio.

——. 1975-1981. *El capital*, México, Siglo XXI.

——. 1974. *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, Buenos Aires, Ediciones Brumario.

——. 1990. *El capital*. Libro I, capítulo VI (inédito), México, Siglo XXI.

——. 1970. *Crítica al programa de Gotha*, Madrid, Colección Orbe.

——. 1971-1976. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI.

——. 1982. Notas marginales al *Tratado de economía política* de Adolph Wagner, México, Cuadernos de Pasado y Presente.

—— y Friedrich Engels. 1982. *Obras fundamentales*, México, FCE, en curso.

—— y ——. 1975. *Karl Marx - Friedrich Engels Gesauntausgabe (MEGA)*, Berlín, Dietz, en curso.

——. 1967. *La sagrada familia*, México, Grijalbo.

——. 1970. *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo.

——. 1974. *Manifiesto comunista*, Buenos Aires, Ediciones Pluma.

Mascolo, Dionys. 1953. *Le Communisme*, París, Gallimard.

——. 1993. *A la recherche d'un communisme de pensée*, París, Fourbis.

Mehring, Karl. 1967. *Carlos Marx*, Barcelona, Grijalbo.

Merleau Ponty, Maurice. 1956. *Humanismo y terror*, Buenos Aires, Ediciones Leviatán.

——. Las aventuras de la dialéctica, Buenos Aires, Editorial La Pléyade.

Michel, Jacques. 1983. *Marx et la société juridique*, París, Publisud.

Naïr, Sami. 1984. *Machiavel et Marx*, París, Presses Universitaires de France.

Negri, Antonio. 2001. *Más allá de Marx. Nueve lecciones sobre los Grundrisse*, Madrid, Akal.

Papaioannou, Kosta. 1991. *De Marx y el marxismo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Potier, Jean-Pierre. 1986. *Lectures italiennes de Marx*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.

Proust, Marcel. 1999. *En busca del tiempo perdido*, Madrid, Aguilar.

Riazanov, David. 1975. *Marx y Engels. Conferencias celebradas en el curso de marxismo de la academia socialista en 1922*, Madrid, Comunicación.

Robelin, Jean. 1989. *Marxisme et socialisation*, París, Klincksieck.

Rosdolsky, Roman. 1978. *Génesis y estructura de El capital de Marx, (Estudios sobre los Grundrisse)*, México, Siglo XXI.

——. 1981. *El problema de los pueblos "sin historia"*, Barcelona, Fontamara.

Rubel, Maximilien. 1970. *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Buenos Aires, Paidós.

Rubin, Isaac. 1985. "Ensayo sobre la teoría del valor", en *Cuadernos de Pasado y Presente*, N° 53, México.

Sacristán, Manuel. 1983. *Sobre Marx y marxismo*, Barcelona, Icaria.

——. 1984. *Papeles de filosofía*, Barcelona, Icaria.

Salama, Pierre. 1978. *Sobre el valor*, México, Era.

—— y Tan Haic Hac. 1992. *Introduction a l'économie de Marx*, París, La Découverte.

—— y Jacques Valier. 1973. *Una introducción a la economía política*, Barcelona, Fontamara.

Sartre, Jean Paul. 1977. *Situations*, Buenos Aires, Losada.

——. 1963. *Crítica de la razón dialéctica*, 2 vols., Buenos Aires, Losada.

Schmidt, Alfred. 1977. *El concepto de naturaleza en Marx*, Madrid, Siglo XXI.

Sebag, Lucien. 1964. *Marxisme et structuralisme*, París, Payot.

Sève, Lucien. 1980. *Une introduction à la philosophie marxiste*, París, Éditions Sociales.

Smith, Tony. 1990. *The Logics of Marx's Capital. Replies to Hegelian Criticisms*, Nueva York, State University of New York Press.

——. 1993. *Dialectical Social Theory and its critics*, Nueva York, State University of New York Press.

Sorel, Georges. 1981. *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, París-Ginebra, Slatkine.

——. 1982. *Décomposition du marxisme*, París, Presses Universitaires de France.

——. 1985. *Las ilusiones del progreso*, México D.F., Universidad Autónoma de Sinaloa.

Tombazos, Stavros. 1994. *Les Catégories du temps dans l'analyse économique*, París, Cahiers des saisons.

Tort, Patrick. 1988. *Marx et le problème de l'idéologie*, París, Presses Universitaires de France.

Tosel, André. 1984. *Praxis: Vers une refondation en philosophie marxiste*, París, Éditions Sociales.

Tran Duc Thao. 1971. *Fenomenología y materialismo dialéctico*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Vadée, Michel. 1992. *Marx penseur du possible*, París, Klincksieck.

Valier, Jacques. 1982. Une critique de l'économie politique, París, Maspero.

Vincent, Jean-Marie. 1977. *Fetichismo y sociedad*, México, Era.

——. 1987. *Critique du travail*, París, Presses Universitaires de France.

Yovel, Yirmiyahu. 1989. *Spinoza and Other Heretics*, 2 vols., Princeton, Princeton University Press.

Zeleny, Jindrich. 1974. *La estructura lógica de El capital de Marx*, Barcelona, Grijalbo.

Parte I

Actuel Marx. 1991. *Fin du communisme, actualité du marxisme*, París, Presses Universitaires de France.

Albarracín, Jesús. 1991. *La economía de mercado*, Madrid.

Alliez, Eric. 1991. *Les Temps capitaux*, París, Cerf.

Aristóteles. 1993. *Física*, Argentina, Biblos.

——. 2000. *Metafísica*, España, Editorial Gredos.

Aron, Raymond. 1983. *Introducción a la filosofía de la historia*, 2 tomos, Buenos Aires, Siglo XXI.

Bachelard, Gastón. 1978. *La dialéctica de la duración*, Madrid, Editorial Villalar.

Barsoc, Christian. 1986. *Les Lendemains de la crise*, París, La Brèche.

——. 1994. *Les Rouages du capitalisme*, París, La Brèche.

Benjamin, Walter. 1999a. *Iluminaciones I, II, III y IV*, Madrid, Taurus.

——. 1999b. *The Arcades Project*, Cambridge, Harvard University Press.

Bensaïd, Daniel. 1991. *Walter Benjamin: sentinelle messianique*, París, Plon.

Bergson, Henri. 1963. *Duración y simultaneidad*, en *Obras escogidas*, México, Aguilar.

Blanqui, Louis-Auguste. *La eternidad a través de los astros. Una hipótesis astronómica*, México, Siglo XXI.

Bonnaud, Robert. 1989. *Le systeme de l'histoire*, Paris, Fayard.

——. 1992a. *Les Alternances du progres*, París, Kimé.

——. 1992b. *Y a-t-il des tournants historiques mondiaux?*, Paris, Kimé.

Bourdieu, Pierre. 1991. *La ontología política de Martín Heidegger*, Buenos Aires, Paidós.

Boyer, Robert y Jean-Pierre Durand. 1989. *La teoría de la regulación. Un análisis crítico*, Buenos Aires, Área de Estudios Laborales/ SECYT - CEIL/CONICET - CREDAL/CNRS - Humanitas.

——. 1993. *L'après-fordisme*, París, Syros.

Brossat, Alain 1976. *En los orígenes de la revolución permanente. El pensamiento político del joven Trotsky*, Madrid, Siglo XXI.

Canguilhem, Georges. 1971. *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Centre d'études et de recherches marxistes. 1967a. *Le Mode de production asiatique*, París, Editions Sociales.

——. 1967b. *Les Sociétés précapitalistes*, París, Editions Sociales.

Cohen, G. A. 1989. *La teoría de la historia de Marx. Una defensa*, Madrid, Siglo XXI.

Colliot-Thélene, Catherine. 1990. *Max Weber et l'histoire*, París, Presses Universitaires de France.

Cournot, Antoine. 1942. *Consideraciones sobre la marcha de las ideas de los acontecimientos en los tiempos modernos*, 2 tomos, Madrid, Editorial Nacional.

——. 1973. *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, París, Vrin.

Darwin, Charles. 1980. *El origen de las especies*, Madrid, EDAF.

Dastur, Françoise. *Heidegger*, en *Historia de la filosofía*, Siglo XXI.

Derrida, Jacques. 1981. *Glas*, "Médiations", París, Denoël.

Desanti, Jean-Toussaint. 1993. *Réflexions sur le temps*, París, La Découverte.

Dockès, Pierre y Rosier, Bernard. 1983. *Ritmos económicos. Crisis y cambio social, una perspectiva histórica*, París, La Découverte, Maspero.

Dumont, Louis. 1982. *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, Madrid, Taurus.

Economie et société, Nros. 7/8. 1993. "Les mouvements de longue durée dans la pensée économique", Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.

Englander, Jean-Loup. 1990. *Pour l'incertain*, París, Syllepse.

Feuerbach, Ludwig. *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*, Barcelona, Labor.

Fitoussi, Jean-Paul y Philippe Sigogne. 1993. *Les Cycles économiques*, París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Fleischmann, Eugène. 1993. *Hegel et la politique*, París, Gallimard.

Fukuyama, Francis. 1992. *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta De Agostini.

Futur Antérieur. 1994. "École de la régulation et critique de la raison économique", París, L'Harmattan.

Gardiès, Jean-Louis. 1979. *Lógica del Tiempo*, Madrid, Paraninfo.

Goldmann, Lucien. 1973. *Lukács y Heidegger, hacia una filosofía nueva*, Buenos Aires, Amorrortu.

Gould, Stephen Jay. 1986. *El pulgar del panda*, Hyspamerica, Madrid.

——. 1989. *La vida maravillosa*, Barcelona, Editorial Crítica.

——. 1990. *An urchin in the storm*, Londres, Penguin.

——. 1992. *La flecha del tiempo*, Madrid, Alianza.

——. *Un dinosaurio en un pajar*, Barcelona, Editorial Crítica.

Habermas, Jürgen. 1982. *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus.

Hawking, Stephen. 1989. *Breve historia del tiempo*, Madrid, Editorial Crítica.

——. 1997. *Agujeros negros y pequeños universos*, México, Planeta.

Hegel, GeorgWilhelm Friedrich. 1988. *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Ediciones EDHASA.

——. 1994. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Barcelona, Altaya.

Heidegger, Martín. 2003. *El ser y el tiempo*, Madrid, Trotta.

Henry, Michel. 1976. *Marx, une philosophie de la réalité*, 2 vols., París, Gallimard.

Horkheimer, Max. 1995. "Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia", en *Historia, metafísica y escepticismo*, Barcelona, Altaya.

Husserl, Edmund. 1991. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Editorial Crítica.

——. 2002. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta.

Itoh, Makotoh. 1987. *La Crise mondiale, théorie et pratique*, París, EDI.

Kondratieff, Nicolaï D. 1992. *Les Grands cycles de la conjoncture*, París, Economica.

Koyré, Alexandre. 1983. *Estudios de historia del pensamiento científico*, Madrid, Siglo XXI.

Kracauer, Siegfried. 1969. *History: The Last Things before The Last*, Nueva York, Oxford University Press.

Lefebvre, Henri. 1973. *La violencia y el fin de la historia*, Buenos Aires, Siglo XX Editores.

Lewin, Moshe. 1990. *La formation de l'Union Soviétique*, París, Gallimard.

Louça, Francisco. 1994. *Cycles and growth, Theories, Methods and Problems*, Lisboa, tesis doctoral.

Maimónides, Moses. 1988. *Cinco epístolas de Maimónides*, Barcelona, Riopiedras Ediciones.

Mariátegui, José Carlos. 1989. *Invitación a la vida heroica*, Lima.

Mazzamo, Giacomo. 1979. *Il politico e le trasformazioni*, Bari, De Donata.

Meillassoux, Claude. 1978. *Mujeres, graneros y capitales*, Madrid, Siglo XXI.

Missac, Walter. 1988. *Benjamin: de un siglo al otro*, Barcelona, Gedisa.

Moses, Stéphane. 1997. *El ángel de la historia*, Madrid, Cátedra.

Nietzsche, Friedrich. 1994. *Consideraciones intempestivas*, Buenos Aires, Alianza.

Popper, Karl. 1967. *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires, Paidós.

——. 1967. *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós.

——. 1973. *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza.

——. 1974. *Conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos.

——. 1977. *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, Madrid, Tecnos.

——. 1986. *El universo abierto*, Madrid, Tecnos.

——. 1998. *La lección de este siglo*, Buenos Aires, Temas.

Proust, Françoise. 1994. *L'histoire à contretemps*, París, Cerf.

——. 1997. *Kant, le ton de l'histoire*, París, Payot.

Renan, Ernest. 1976. *El porvenir de la ciencia*, Madrid, Doncel.

Ricoeur, Paul. 1987. *Tiempo y narración*, 2 vols., Madrid, Cristiandad.

Rosier, Bernard. 1987. *La Théorie des crises*, París, La Découverte.

Ruelle, David. 1993. *Azar y caos*, Madrid, Alianza.

Samary, Catherine. 1987. *La Crise, les crises, l'enjeu*, París, La Brèche.

San Agustín. 1980. *Confesiones*, México, Ediciones Paulinas.

Serres, Michel. 1991. *El pasaje del noroeste*, Madrid, Debate.

Simmel, Georg. 1947. *Problemas fundamentales de la filosofía*, Buenos Aires, Editora y Distribuidora del Plata.

Stirner, Max. 1974. *El único y su propiedad*, Barcelona, Labor.

Thom, René. 1989. *Parábolas y catástrofes*, Barcelona, Tusquets.

Traverso, Enzo. 1994. *Siegfried Kracauer*, París, La Découverte.

Trotsky, León. 1973. *La revolución permanente*, Buenos Aires, El Yunque Editora.

——. 1974. *Los cinco primeros años de la Internacional Comunista*, Buenos Aires, Ediciones Pluma.

——. 1985. *Historia de la Revolución Rusa*, 2 vols., Madrid, Sarpe.

Weber, Max. 1961. *Historia económica general*, México, Fondo de Cultura Económica.

Wright, Eric Olin. 1994. *Interrogating Inequality*, Londres y Nueva York, Verso.

Yerushalmi, Yosef Haim. 1984. *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, París, La Découverte.

Zea, Léopoldo. 1984. *El positivismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica.

Parte II

Actuel Marx, 1990. "Le marxisme analytique anglo-saxon", París, Presses Universitaires de France.

——. 1992. "L'idée du socialisme a-t-elle encore un avenir?", París, Presses Universitaires de France.

——. 1993. "Le nouveau système du monde", París, Presses Universitaires de France.

——. 1994. "Paradigmes de la démocratie", París, Presses Universitaires de France.

Anderson, Perry. 1979. *El estado absolutista*, México, Siglo XXI.

——. 1999. *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, Madrid, Siglo XXI.

Andréani, Tony y Marc Feray. 1993. *Discours sur l'inégalité parmi les hommes*, París, L'Harmattan.

Arrighi, Giovanni, Samir Amin, André Gunder Frank y Immanuel Wallerstein. 1990. *Le grand tumulte? Les Mouvements sociaux dans l'économie-monde*, París, La Découverte.

Bahro, Rudolf. 1980. *La alternativa*, Madrid, Alianza.

Barcellona, Pietro. 1992. *Posmodernidad y comunidad: el regreso a la vinculación social*, Madrid, Trotta.

Baudelot, Christian, Roger Establet y Jacques Malemort. 1974. *La petite bourgeoisie en France*, París, Maspero.

——, Roger Establet, Jacques Toisier y P.O Flavigny. 1974. *Qui travaille pour qui?*, París, Maspero.

Berman, Marshall. 1988. *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*, México, Siglo XX Editores.

Berthoud, Arnaud. 1974. *La Théorie du travail productif et improductif chez Marx*, París, Maspero.

Bihr, Alain. 1998. *De la gran noche a la alternativa*, San Pablo, Ed. Boitempo.

Bloch, Marc.1991. *La sociedad feudal. Formación de los lazos de dependencia*, Madrid, Akal.

Bourdieu, Pierre. 1988. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.

——. 1990. *Sociología y cultura*, México, Grijalbo.

——. 1999. *La miseria del mundo*, Madrid, Akal.

—— y Jean-Claude Passeron. 2001. *La reproducción*, Madrid, Editorial Popular.

Carse, James. 2001. *Juegos finitos y juegos infinitos*, Ediciones Sirio.

Coutrot, Thomas y Michel Husson. 1993. *Les destins du tiers monde*, París, Nathan.

Dahrendorf, Ralf. 1962. *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*, Madrid, Rialp.

Duménil, Gérard. 1975. *La position de classe des cadres et employés*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.

Dumont, Louis. 1979. *Homo Hierarchicus*, París, Gallimard.

——. 1981. *El marxismo y los estudios clásicos*, Madrid, Akal.

Giddens, Anthony. 1980. *La estructura de clases en las sociedades avanzadas*, Madrid, Alianza.

——. 1981. *A contemporary critique of historical materialism*, Londres y Basingstoke, Macmillan.

Gilly, Adolfo. 1981. *Sacerdotes y burócratas*, México, Siglo XXI.

Gorz, André. 1969. *Estrategia obrera y neocapitalismo*, México, Era.

——. 1981. *Adiós al proletariado. Más allá del socialismo*, Barcelona, El Viejo Topo.

——. 1995a. *Capitalismo, socialismo, ecología*, Madrid, HOAC.

——. 1995b. *Metamorfosis del trabajo*, Madrid, Sistema.

Habermas, Jürgen. 1985. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península.

——. 1987. *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus.

Hegedus, Andreas. 1976. *Socialism and Bureaucracy*, Londres, Allison & Busby.

Kotarbinsky, Jozef. 1964. *Leçons sur l'histoire de la logique*, París, Presses Universitaires de France.

MacNally, David. 1993. *Against the Market*, Londres y Nueva York, Verso.

Morin, Edgar. 1985. *¿Qué es el totalitarismo? De la naturaleza de la URSS*, Barcelona, Anthropos.

Muguerza, Javier. 1990. *Desde la perplejidad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

Nove, Alec. 1987. *La economía del socialismo factible*, México, Siglo XXI.

Parkin, Frank. 1984. *Marxismo y teoría de clases*, Madrid, Espasa.

Pla, Alberto. 1979. *Modo de producción asiático y las formaciones sociales inca y azteca*, México, El Caballito.

Polanyi, Karl. 1989. *La Gran Transformación*, Madrid, Ediciones La Piqueta.

Portis, Larry. 1988. *Les Classes sociales en France*, París, Éditions ouvrières.

Poulantzas, Nicos. 1969. *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, México, Siglo XXI.

——. 1977. *Las clases sociales en el capitalismo actual*, Madrid, Siglo XXI.

Rakovsky, Christian. 1978. "Los peligros profesionales del poder", en *Sobre la burocracia*, Madrid, Akal.

Rawls, John. 1971. *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

——. 1996. *El liberalismo político*, Barcelona, Editorial Crítica.

——(sobre). 1988. *Individu et justice sociale (colectivo)*, París, Seuil.

Roemer, John E. 1989a. *El marxismo: una perspectiva analítica*, México, Fondo de Cultura Económica.

——. 1989b. *Una teoría general de la explotación y de las clases*, Madrid, Siglo XXI.

Saint-Croix, Geoffrey de. 1981. *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Londres, Duckworth.

Schumpeter, Joseph A. 1968. *Capitalismo, socialismo y democracia*, Madrid Aguilar.

——. 1986. *Imperialismo y clases sociales*, Barcelona, Tecnos.

Simmel, Georg. 1977. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Revista de Occidente.

Staniszkis, Janis. 1982. *La Révolution autolimitée*, París, Presses Universitaires de France.

Therborn, Göran. 1980. *Ciencia, clase y sociedad*, Madrid, Siglo XXI.

——. 1982. *Cómo domina la clase dominante: aparatos de estado y poder estatal en el feudalismo, el capitalismo y el socialismo*, México, Siglo XXI.

Tort, Patrick. 1989. *La Raison classificatoire*, París, Aubier.

Trotsky, Leon. 1975. *En defensa del marxismo*, Buenos Aires, Editorial El Yunque.

Van Parijs, Philippe. 1993. *¿Qué es una sociedad justa?*, Barcelona, Ariel.

Veblen, Thorstein. 1971. *Les Ingénieurs et le capitalisme*, París, Gordon and Breach.

Voslenski, Michel. 1980. *La Nomenclatura*, París, Livre de poche.

Weber, Max. 1985. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Premiá.

Wittfogel, Karl August. 1957. *Despotismo oriental*, Madrid, Ediciones Guadarrama.

Wright, Eric Olin. 1983. *Clase, crisis y Estado*, Madrid, Siglo XXI.

——. 1994. *Interrogating inequality*, Londres y Nueva York, Verso.

——. 1995. *Clases*, Madrid, Siglo XXI.

Parte III

Aboulafia, Abraham. 1985. *Épitre des sept voies*, París, Éditions de l'Éclat.

Bachelard, Gaston. 1974. *La formación del espíritu científico*, Madrid, Siglo XXI.

Bacon, Francis. 1988. *El avance del saber*, Madrid, Alianza.

Badiou, Alain. 1990. *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.

——. 1992. *Conditions*, París, Seuil.

——. 1999. *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial.

Bagarolo, Tiziano. 1991. "Marxismo y ecología", en *La Batalla*, Año VI, Nº 25, México.

Bernal, John D. 1985. *Historia social de la ciencia*, 2 vols., Barcelona, Península.

Bertalanffy, Ludwig von. 1976. *La teoría general de sistemas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Biard, J. *et al.* 1983-91. *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, 3 vols., París, Aubier.

Brunhes, Bernard. 1909. *La Dégradation de l'énergie*, París, Flammarion.

Bohr, Niels. 1964. *Física atómica y conocimiento humano*, Madrid, Aguilar.

Buey, Francisco Fernández. 1991. *La ilusión del método*, Barcelona, Editorial Crítica.

Colectivo. 1992. *Chaos et déterminisme*, París, Seuil.

Colliot-Thélène, Catherine. 1993. *Le Desenchantement de l'Etat*, París, Minuit.

Deléage, Jean Paul. 1993. *Historia de la ecología. Una ciencia del hombre y de la naturaleza*, Barcelona, Icaria.

——, Jean-Claude Debier y Daniel Hemery. 1993. *Uma historia da energia*, Brasilia, Editora Universidade de Brasilia.

Deleuze, Giles. 1984. *Spinoza: filosofía práctica*, Cuadernos íntimos 122, Barcelona, Tusquets.

Denis, Henri. 1984. *Logique hegélienne et systemes économiques*, París, Presses Universitaires de France.

Foucault, Michel. 1970. *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI.

——. 1991. *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.

Freud, Sigmund.1992. *El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura, y otras obras*, Obras Completas Sigmund Freud, vol. 21,

Buenos Aires, Amorrortu.

Fichte, J. G. 1967. *La Théorie de la science*, París, Aubier.

Flieschmann, Eugène. 1968. *La Science universelle ou la logique de Hegel*, París, Plon.

Friedmann, Georges. 1975. *Leibniz et Spinoza*, "Idées", París, Gallimard.

Georgescu-Roegen, Nichola. 1996. *La ley de la entropía y el proceso económico*; "Economía y Naturaleza", España, Fundación Argentaria.

Geymonat, Ludovico. 1969. *Galileo Galilei*, Barcelona, Península.

——. 1980. *Ciencia y realismo*, Barcelona, Península.

——. 1985. *Historia de la filosofía de la ciencia: el pensamiento contemporáneo*, Barcelona, Editorial Crítica.

——. 1985. *Historia del pensamiento filosófico y científico del siglo XX*, Barcelona, Ariel.

Gleick, James. 1988. *Caos*, Barcelona, Seix Barral.

Gotari, Eli de. 1986. *Dialéctica de la física*, México.

Halbwachs, Francis. 1971. *Les Théories de la causalité*, París, Presses Universitaires de France.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1996. *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.

Heisenberg, Werner. 1959. *Física y filosofía*, Buenos Aires, La Isla.

Husserl, Edmund. 1986. *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos.

Iacono, Alfonso. 1992. *Le Fétichisme*, París, Presses Universitaires de France.

Jonas, Hans. 1995. *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder.

Joshua, Samuel y Jean-Jacques Dupin. 1993. *Introduction a la didactique des sciences et des mathematiques*, París, Presses Universitaires de France.

Kapp, K. W. 1976. *Les Coûts sociaux dans l'économie de marché*, París, Flammarion.

Kojève, Alexandre. 1990. *L'idée de déterminisme dans la physique classique et dans la physique moderne*, París, LGF.

Latour, Bruno. 1993. *Nunca hemos sido modernos: ensayo de antropología simétrica*, Madrid, Debate.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1975. *Monadología*, Buenos Aires, Aguilar.

——. 1982. *Teodicea*, en *Escritos filosóficos*, Buenos Aires, Charcas Edición E. de Olaso.

——. 1993. *De l'horizon de la doctrine humaine*, París, Vrin.

Lindenberg, Daniel. 1975. *Le Marxisme introuvable*, París, Calmann-Lévy.

Lovelock, James. 1995. *Las edades de Gaia*, Barcelona, Tusquets.

Lucrecio. 1969. *De la naturaleza de las cosas*, "Austral", Madrid, Espasa-Calpe.

Mandelbrot, Benoît. 1987. *Los objetos fractales*, Barcelona, Tusquets.

Marcuse, Herbert. 1970. *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Barcelona, Martínez Roca.

Martínez-Allier, Joan y Klaus Schlüpman. 1991. *La ecología y la economía*, México, Efe.

Passet, Rene. 1996. *Principios de bioeconomía*, Madrid, Ed. Fundación Argentaria.

Poincaré, Henri. 1945. *La ciencia y la hipótesis*, Buenos Aires, Espasa-Calpe.

——. 1963. *Ciencia y método*, Madrid, Espasa-Calpe.

——. 1964. *El valor de la ciencia*, Madrid, Espasa Calpe.

Prigogine, Ilya y Stengers, Isabelle. 1983. *La Nueva Alianza. Metamorfosis de la Ciencia*, Madrid, Alianza.

—— y ——. 1991. *Entre el tiempo y la eternidad*, Madrid, Alianza.

—— y ——. 1997. *Las leyes del caos*, Barcelona, Editorial Crítica.

Roche, Claude. 1993. *La Connaissance et la loi dans la pensée économique libérale*, París, L'Harmattan.

Sartre, Jean-Paul. 1983. *Cahiers pour une morale*, París, Gallimard.

Schrödinger, Erwin. 1985. *Ciencia y humanismo*, Barcelona, Tusquets.

Selleri, Franco. 1986. *El debate de la toría cuántica*, Madrid, Alianza.

Serres, Michel. 1994. *Éclaircissements*, París, Flammarion.

Spinoza, Baruch de. 1980. *Etica*, Buenos Aires, Aguilar.

Stengers, Isabelle. 1992. *La volonté de faire science*, París, Les empêcheurs de penser en rond.

——. *L'invention des sciences modernes*, París, La Découverte.

Stewart, Ian. 1991. *¿Juega Dios a los dados? La nueva Matemática del caos*, Barcelona, Editorial Crítica.

Thom, Rene. 1993. *Prédire n'est pas expliquer*, París, Flammarion.

Tosel, André. 1994. *Du matérialisme de Spinoza*, París, Kimé.

Vatin, François. 1993. *Le Travail: économie et physique 1780-1830*, París, Presses Universitaires de France.

Vernadsky, V. I. 1997. *La biósfera*, Madrid, Fundación Argentaria y Visor Distribuciones.

Vivien, Franck-Dominique. 2000. *Economía y ecología*, Quito, Abya-Yala.

Weber, Max. 1982. *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu.

Whitehead, Alfred N. 1949. *La ciencia y el mundo moderno*, Buenos Aires, Losada.

——. 1993. *Aventures d'idées*, París, Cerf.

Yakira, Elhanan. 1994. *La Causalité de Galilée a Kant*, París, Presses Universitaires de France.